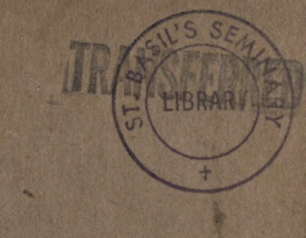

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Vierundsiebzigster Jahrgang
1921.

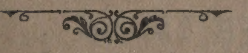
Theologisch-praktische
Quartalschrift.

Herausgegeben von den
**Professoren der bischöfl. theol. Diözesan-Lehranstalt
in Linz a. d. D.**

Verantwortliche Redakteure:

Dr Leopold Kopler
Professor der speziellen Dogmatik
und

Dr Wenzel Grosam
Konsistorialrat, Professor der Pastoraltheologie,
Regens des Priesterseminars.



Linz, 1921.

**Redaktion (zugleich Administration und Expedition): Linz a. d. D.,
Stifterstraße 7.**

Akad. Preßvereinsdruckerei in Linz.



Alphabetisches Sachregister

des

74. Jahrganges (1921) der „Theol.-prakt. Quartalschrift“.

I. Abhandlungen.

II. Pastoral-Fragen und -Fälle.

III. Literatur.

A) Neue Werke.

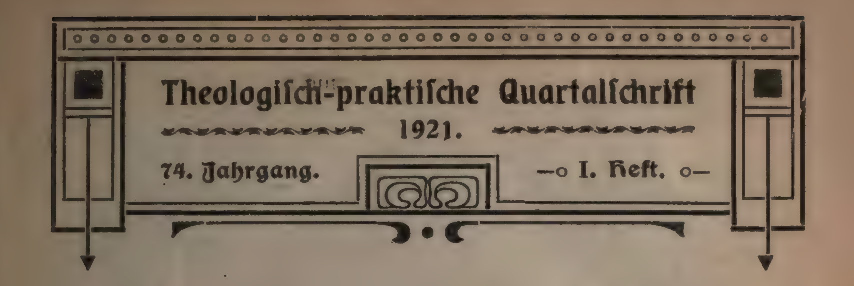
Seite

Seite

C) Literarischer Anzeiger.

IV. Verschiedene Mitteilungen.




Theologisch-praktische Quartalschrift
1921.
74. Jahrgang. I. Heft.

Kontroversen.

Von P. Augustin Rösler C. Ss. R., Breslau-Grüneiche.

1. Der Streit über Fr. W. Foersters Stellung zur Religion.

Duobus litigantibus tertius gaudet. Das Wort braucht nicht bloß im bösen Sinne verstanden zu werden. Wer ernste Geisteskämpfe aufmerksam beobachtet, bereichert notwendig seine eigene Erkenntnis und Erfahrung; nicht zuletzt lehren ihn die Fehler der Streitenden, Fehler vermeiden. Falls also nicht der Gegenstand des Streites bedeutungslos ist oder das Auftreten der Kämpfer des Ernstes entbehrt, wirken Kontroversen anregend. Von den ersten Tagen der Kirche an, da der Weltapostel mit dem Apostelfürsten über die Beobachtung des mosaischen Gesetzes in Streit geriet, hat die kirchliche Wissenschaft und Praxis durch solche Kontroversen nicht wenig gewonnen. Der eifrige Seelsorger kann daher unmöglich gleichgültig bleiben, wenn über Punkte des christlichen und kirchlichen Lebens Meinungsverschiedenheiten zum Austrag kommen. Seine Teilnahme daran wird, ganz abgesehen von dem praktischen Nutzen, ein Gradmesser seines Eifers sein. Des Interesses unserer Leser dürfen wir demnach sicher sein, wenn wir ihre Aufmerksamkeit auf einige solcher obschwebenden Kontroversen hinlenken.

Wenige Schriftsteller können sich solcher Erfolge erfreuen wie der Pädagog Friedrich Wilhelm Foerster. Seine 1904 erschienene „Jugendlehre — ein Buch für Eltern, Lehrer und Geistliche" — eroberte sich im Sturm alle deutschen Gaue. Im Vorjahre 1920 konnte der Verleger das 95. bis 99. Tausend drucken lassen. Im gleichen Jahre wurde von Foersters „Lebenskunde" das 66. bis 72. Tausend, von der „Lebensführung" das 88. bis 97. Tausend angekündigt. Fast alle übrigen Schriften des äußerst fruchtbaren Gelehrten zählen

gleichfalls mehrere Auflagen. Auf katholischer Seite insbesondere fand die „Jugendlehre" großen Anklang. Kein Geringerer als Bischof v. Keppler sagte darüber 1905: „Ein gutes Zeichen (der Zeit) nenne ich z. B. ein Buch, das im Jahre 1905 in Tausenden von Exemplaren im deutschen Volke sich eingebürgert hat. Ich meine die Jugendlehre von Foerster in Zürich. Er gehört nicht uns an, und wir können in vielem nicht mit ihm einverstanden sein. Aber er zeigt einen so klaren Blick für die Mängel der modernen Kultur, für den Schaden und das Elend des modernen Bildungsschwindels, der Ueberschätzung der bloßen Verstandes- und Wissensbildung, predigt in seiner Weise so nachdrücklich die Notwendigkeit der Willens- und Charakterbildung, die Demut und Selbstüberwindung, daß wir eines solchen Bundesgenossen uns nur von Herzen freuen können."

Die bischöflichen Worte enthalten bei allem Lobe doch auch die apostolische Mahnung: „Prüfet alles und das Gute behaltet" (I Thess. 5, 21). Demgemäß wurden denn auch bald Stimmen laut, die vor dem „Vielen" warnten, womit „wir nicht einverstanden sein können". Es sei nur an den hervorragenden Kenner der Aufklärungszeit Professor Sägmüller in Tübingen erinnert, der Foersters Stellung zum Christentum in dem Satze ausdrückte: „Im tiefsten Grunde steht es schief um ein solches Christentum und eine solche christliche Pädagogik." Es ist daher nur relativ richtig, wenn der Herausgeber des ausgezeichneten pädagogischen Lexikons E. Roloff erst die Kritik Kiefls im „Pharus" in Gegensatz zu der bisherigen „beschämenden Kritiklosigkeit" stellt und als Ausgangspunkt zu einer wirklich wissenschaftlichen Beurteilung Foersters bezeichnet (Liter. Handw. 1918, 528). Weit übertönt wurden jedoch solche Mahnungen zur Vorsicht von der Begeisterung, die in Foerster den Führer zu einer neuen Periode der Pädagogik begrüßte und in seiner induktiv-psychologischen Methode sogar den Weg zur Reform der Seelsorge sehen wollte. „Das große Vertrauen", schreibt Foerster,[1] „mit dem mir in Deutschland, der Schweiz, Oesterreich und Ungarn nicht nur praktische Seelsorger, Lehrer und Lehrerinnen katholischer Organisation, sondern auch die maßgebenden kirchlichen Behörden entgegenkommen, zeigte deutlich, daß man eine Gefahr für die Reinheit der christlichen Lehre von meiner Seite nicht befürchtete, sondern

[1] Christentum und Pädagogik, München 1920, S. 4.

vielmehr von der Ueberzeugung ausging, daß das Zeugnis, das ich ablegte, wohl auch manchem Katholiken ein Schutz gegen die imponierende Beredsamkeit der religions- und kirchenfeindlichen Agitation sein werde."

Die anziehende Sprache, die Kunst der Darstellung von psychologischen Vorgängen, die auch Foersters Hauptgegner Domdekan Kiefl unumwunden anerkennt, rief unter vielen Katholiken eine wahre Foersterschwärmerei hervor. Nicht zuletzt wurde dieselbe genährt durch die ehrenvolle Anerkennung, die Foerster in seinen Büchern der Religion und insbesondere der katholischen Kirche zuteil werden läßt. Die Sympathie wuchs, als Foerster von seinem ursprünglichen Freidenkertum innerhalb der Gesellschaft für ethische Kultur sich mehr und mehr abwandte und auf Christus mit dem Christentum als auf das Heil der Welt hinwies. Das besondere Lob, das katholischen Einrichtungen, dem Zölibat, der Aszese und anderem von ihm gespendet wurde, brachte ihn bei Katholiken wie Protestanten in den Ruf, daß er katholisch geworden sei. Der protestantische, deutschnationale „Reichsbote" schrieb kürzlich in Nr. 508 vom 7. November 1920 über ihn: „Ob Foerster formell katholisch geworden ist, wissen wir nicht. Jedenfalls gehört er mit seiner allgemeinen Haltung katholischen Anschauungen an, wie er denn auch seine Münchener Professur der Gunst des Zentrums verdankt" (!). Sehr vorteilhaft unterschied sich von dieser Notiz des fanatischen Pastorenblattes die Verhandlung, die bei der Tagung „des evangelischen Erziehungsamtes der inneren Mission" am 4. September 1917 über Foersters Stellung zum Christentum geführt wurde. Bei aller Meinungsverschiedenheit und Anerkennung der Verdienste Foersters drang doch die Meinung des Referenten Hermann Büchsel durch, dessen Vortrag alsbald im Verlage des Rauhen Hauses unter dem Titel: „Fr. W. Foersters Erziehungsgedanken im Lichte lutherischer Heilsverkündigung" erschien. Von den Stellen abgesehen, wo der Verfasser den Luthermythus zugrunde legt und seine Unkenntnis der katholischen Kirche zeigt,[1]) hat die Schrift in verdienstlicher Weise auf die bedenkliche Schwäche in Foersters Erziehungslehre in einfacher, klarer Sprache, freilich ohne sonderliche Tiefe aufmerksam

[1]) Z. B.: „Luther ist Deutschlands Prophet, der unserm Volk Bibel, Katechismus und Gesangbuch gegeben hat, d. h. der die Grundlage unseres ganzen religiösen Denkens, Fühlens und Wollens gelegt hat" (S. 4). „Wenn einer für die Heiligkeit der Ehe gekämpft hat, dann ist es Luther" (!) S. 6.

gemacht. Der Mensch steht bei Foerster so im Vordergrunde, daß Gott darüber vergessen wird. „Der anthropozentrische Gedanke in Reinkultur" beherrscht Foersters Darlegungen, wie Büchsel richtig sagt. Von anderen Protestanten freilich wird Foerster umgekehrt „orthodoxe Dogmatik und Christentum orthodoxer Observanz" zum Vorwurf gemacht. Einen Beitrag zu dieser Begriffsverwirrung liefert übrigens auch Büchsel, indem er im Anschluß an Dunkmann das Wort „Idealismus" für gottfremdes, rein menschliches Streben, also autonomen Humanismus, im Gegensatz zum Christentum braucht und sich zu den puritanischen Sätzen versteigt: „Der gekreuzigte Christus zerschlägt unbarmherzig jedes Menschenideal; und wiederum der idealistisch gerichtete Mensch wehrt sich gegen den gekreuzigten Christus. Die beiden sind wider einander." Im gewöhnlichen christlichen Sprachgebrauch wird man vielmehr sagen: Der gekreuzigte Christus reinigt jedes Menschenideal und hilft es erreichen.

Der Weltkrieg hat die Foerster-Kontroverse endlich bis zum äußersten verschärft. Die demokratische Gesinnung Foersters und seine starke Benützung der Auslandsliteratur, namentlich der amerikanischen, hat ihn bezüglich der Frage nach der Schuld am Kriege zu Aeußerungen veranlaßt, die, vielfach berechtigt, doch einem deutschen Gemüte besonders wehe tun. Politik und Pädagogik haben an sich wenig miteinander zu tun. Bei Foerster reichen sie sich die Hände, wie das seine Schriften: „Politische Ethik und politische Pädagogik" sowie „Weltpolitik und Weltgewissen" bekunden. Auf dem 9. deutschen Pazifistenkongreß zu Braunschweig in den ersten Oktobertagen 1920 hat übrigens Foerster den innigen Zusammenhang zwischen Erziehung und Politik dargelegt. Sein Vortrag bedeutete nach dem vortrefflichen Berichte des Prof. Dr Ebers („Kölnische Volksztg." Nr. 840 und 846) den Höhepunkt der Tagung. Liebe und Opferleben bezeichnete Foerster als die Voraussetzung der Völkerverständigung. In einer Resolution verlangte er daher schließlich eine Erziehung in allen Ländern im Geiste einer die ganze Menschheit umfassenden Gemeinschaft, getragen von dem Gedanken der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Hingabe an die Allgemeinheit und einer Brüderlichkeit, die nicht Halt macht an irgend welchen Grenzen des Volkstums, der Klasse, des Berufes, des Glaubens oder auch nur der Gesinnung. Der Hinweis auf die katholische Kirche liegt hier nahe. Dr Ebers sagt jedoch bei der jetzigen Stellung Foer-

sters richtig: „So schön diese Worte klingen, so aufrichtig sie auch gemeint sind, sie basieren auf einer Weltanschauung, die jedem positiven Christentum diametral entgegengesetzt ist, die die Grundlage der Ideen von 1789 wie auch der Gedankengänge Wilsons bilden." In der Kritik, die Professor Stölzle an die Berichterstattung über den erwähnten Vortrag von Büchsel anschloß,[1]) kommt die völlige Ablehnung schroff zum Ausdruck in folgenden Worten: „Ob die schillernde Ausdrucksweise Foersters auf Rechnung von Unklarheit oder Absicht zu setzen ist, muß unentschieden bleiben. Aber wie dem sein mag, Foerster kann weder in christlichen, noch in pädagogischen Dingen ein verläßlicher Führer sein. Was gut ist bei ihm, haben katholische und protestantische Pädagogen längst vor ihm und schlicht und einfach, ohne den für Foerster charakteristischen Phrasenschwall gesagt. Das Neue aber, was er bringt, ist meist importiertes Auslandsgut. Foerster ist nirgends originell, ist entweder bedenklich oder undurchführbar oder undeutsch." — Die Schriftleitung der hist.-pol. Blätter hat dieses Vernichtungsurteil mit dem Hinweis auf die allgemeine Gereiztheit, die der Krieg herbeiführte, aufgenommen und auf andere Urteile im „Pastor bonus" (1918, Heft 9) hingewiesen.

Die Scheidung der Geister gegen Foerster und für Foerster erreichte endlich den Höhepunkt, als der durch seine apologetischen Schriften berühmte Domdekan von Regensburg Dr F. X. Kiefl in den Streit eingriff. Er erklärt, zum Eingreifen in die Kontroverse veranlaßt zu sein durch die Frage: „Ist der Foersterkult, wie er sich in katholischen Kreisen ausgewachsen hat, eine Gefahr für unser einheitliches deutsches und christliches Schulideal?" Er bejaht diese Frage ebenso, wie Professor Dr Göttler in München, der bekannte Vertreter der sogenannten Münchener katechetischen Richtung sie als Verteidiger Foersters verneint. So stehen sich katholische, angesehene Theologen gegenüber. Jedenfalls hat Kiefl darin recht, daß er für die „verantwortungsvolle Kontroverse" Klarheit fordert und durch strenge wissenschaftliche Einzelbeweise „eine für die Interessen der Kirche so fundamental wichtige Kontroverse in ein fruchtbares Geleise" geleitet wissen will.

Jeder Versuch hiezu wird an die Auseinandersetzung zwischen Kiefl und Foerster anknüpfen müssen. Auf Kiefls Artikel im „Pharus"

[1]) Hist.-pol. Blätter 1918, Bd. 161, 145 f.

1918[1]) antwortete Foerster in der Broschüre: „Christentum und Pädagogik. Eine Auseinandersetzung mit Herrn Domdekan Doktor Kiefl" (München 1920) und einem „Schlußwort" im 6. bis 8. Heft der „Katechetischen Blätter" (S. 234 f.), dem Prof. Göttler eine Reihe von „Bekenntnissen zu Foerster" anfügte. Darauf ließ endlich Dr Kiefl seine bisherigen Angriffe in neuer Ordnung zusammenfassend und erweiternd erscheinen: „Christentum und Pädagogik. Eine Antwort auf Foersters gleichnamige Schrift" (Regensburg 1920). Selbstverständlich wird hiezu die Kenntnis von Foersters Schriften kommen müssen, worin recht wenige an Kiefl heranreichen werden, da er sich rühmen kann, das gesamte Schrifttum Foersters seit 27 Jahren Seite für Seite zu kennen. Werden nicht auch der eigentümliche Lebensgang Foersters sowie die Zeitumstände genaue Berücksichtigung finden müssen? Kiefl sagt diesbezüglich abwehrend: „Ich schreibe keine Seelengeschichte Foersters, sondern eine Kritik seines öffentlichen Schrifttums, wie er es selbst dem großen europäischen Publikum vorgesetzt hat."[2]) Eine solche grundsätzliche Ausschaltung des seelischen Entwicklungsganges ist aber gerade hier kaum annehmbar.

Es ist wohl klar, daß eine solche Behandlung der Kontroverse zu einem Buche anwachsen würde. Auf den wenigen Seiten können hier nur einige Punkte geltend gemacht werden, die auf eine gerechte Beurteilung Foersters und seiner Schriften Einfluß haben. Bei der jetzigen Lage der Kontroverse würde das Urteil schwerlich gerecht ausfallen, wenn der Kritiker entweder nur Kiefls Angriffe oder nur die Abwehr Foersters gelesen hat. Dem Leiter der Wiener katechetischen Bewegung Johann Pichler macht es alle Ehre, daß er trotz des einseitigen Anschlusses an Kiefl doch bekennt: „Diese Beurteilung Foersters schließt natürlich nicht aus, daß wir seine feine Psychologie und Lebensbeobachtung bewundern, daß wir die Entschiedenheit anerkennen, mit der er der materialistischen Lebensauffassung entgegentritt, daß wir ihm dankbar sind für den Mut, mit dem er das sittliche Ideal der Kirche in geschlechtlichen Dingen bis in die äußersten Konsequenzen einschließlich der Unauflöslichkeit

---

[1]) F. W. Foersters Stellung zum Christentum („Pharus", Heft 5/6) erschien als erweiterter Sonderabdruck. Donauwörth 1918, zweite Auflage. Als revidierter Sonderabdruck aus den Heften 10 und 11/12 erschien ebenda: Foersters Religionsphilosophie und der Katholizismus.

[2]) Foersters Religionsphilosophie u. s. w., S. 37.

der Ehe und des Zölibats vertritt, und zwar in einer Weise vertritt, die das katholisch fühlende Herz begeistern muß. In allen diesen Richtungen können wir von Foerster viel lernen" (Christl.-pädag. Blätter 1919, S. 29). Die praktische Seite der Sache liegt am Tage, da außerordentlich viele Seelsorger erklären, Foersters Schriften, zumal seine „Jugendlehre", mit großem Nutzen studiert und angewendet zu haben. Auch Kiefl schreibt diesbezüglich: „Daß Foerster in manchen grundlegenden praktischen Fragen mit der katholischen Kirche zusammentrifft, besonders in der Sexualethik, ist auch mir sympathisch, ebenso, daß er so warme Töne für Christus als den obersten Erzieher findet."[1] Eine gänzliche Ausschaltung Foersters also, wie sie aus Stölzles obigem Urteil folgen würde, ist kaum gerecht, obschon Kiefl dieses Urteil in seiner letzten Schrift gänzlich zu dem seinigen macht.

Fragen wir nun aber zunächst, wer an der übertriebenen Foerster-Schwärmerei katholischerseits, die Kiefl mit Recht hauptsächlich bekämpfen will, die Hauptschuld trägt. Die Antwort muß doch wohl lauten: Jene deutschen Katholiken, die zu wenig zwischen Weizen und Spreu zu unterscheiden verstanden und durch die schöne Form berückt, Foersters Darbietungen für neue Offenbarungen ansahen, anstatt darin vielfach die alte Lehre ihrer besten Aszeten zu erkennen. Foerster selbst antwortete vor Jahren einem österreichischen Ordensmanne, der ihn auf seine Uebereinstimmung mit Skupoli und anderen aufmerksam gemacht hatte, wörtlich: „In Ihrem Lager gibt es viele, denen die fadeste Limonade von Fremden besser schmeckt, als der beste Wein im eigenen Keller." Das ist eine leider sehr zutreffende Charakteristik für viele gebildete Katholiken namentlich aus dem letzten Jahrzehnt vor dem Kriege, die auch heute noch paßt. „Modern" und „Kultur" waren die am meisten gehörten Worte; wer nicht für Modernisierung, Reform und Fortschritt in der Kirche eintrat, galt vielen Katholiken geradezu als Feind. Als der größte Schädling wurde in dieser Beziehung damals in Deutschland wohl der „Pessimist" P. Albert M. Weiß O. Pr. verschrien. Sein Buch: „Die religiöse Gefahr" wurde, wie ein katholischer Theologe schrieb, von der ganzen öffentlichen Meinung in Deutschland einhellig abgelehnt. In Wien ergriff ein Geistlicher in einer Buchhandlung das Buch, das er zufällig ausgelegt sah, und warf es, von Zorn über-

[1] Foersters Religionsphilosophie, S. 54.

wältigt, vor den Augen des Buchhändlers auf den Boden. Die größte Tat Pius' X. für die Glaubensreinheit in der Enzyklika Pascendi vom 7. September 1907 enthält nun nicht wenige Berührungspunkte mit diesem Buche. Die Professoren der Theologie an den deutschen Universitäten wurden bekanntlich von der Ablegung des Modernisteneides dispensiert, was nicht gerade einen Lichtpunkt in der neuesten Kirchengeschichte bedeutet. Gegen die „Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart", die P. Weiß 1911 veröffentlichte, wurde von „katholischen" Blättern Sturm geblasen. Der Weltkrieg mit seinen Begleiterscheinungen hat nun den mißhandelten Propheten nicht bloß gerechtfertigt, sondern ihn als zu milde im Urteil über die Gegenwart erwiesen. Wenn heute Dr Kiefl in Foersters Büchern die von Pius X. verworfenen modernistischen Irrtümer direkt oder in ihren Voraussetzungen und Folgerungen findet, so ist das eine verdienstliche Warnung, die aber katholischerseits früher am Platze gewesen wäre. Foerster selbst fragt in seiner Verteidigungsschrift: „Warum hat die theologische Kritik meine Jugendlehre kaum irgendwo ernstlich angegriffen?" (Christentum, S. 13.) Die Antwort freilich, die er selbst gibt, trifft nicht ganz zu. Uebrigens enthielt die Kritik von Schraml (Hist.-pol. Bl. 145, 808 f. 7) einen Angriff auf die ganze Methode vom theologischen Standpunkt. Weit entfernt beanstandet zu werden, trat Foerster bereits 1907 in dem vornehmen katholischen „Hochland" als Mitarbeiter auf und veröffentlichte dort im 7. Jahrgang (1909/10) den ersten Teil seines Werkes: „Autorität und Freiheit". In den einleitenden Worten dazu wird dort die Hoffnung ausgesprochen, daß „diese methodologischen Beiträge zur Pädagogik der Autorität auch manchem Seelsorger willkommen sind, der auf die heutige großstädtische Jugend zu wirken hat".[1]) Wenn also Foerster und seine Bücher derart von Anfang an katholischerseits aufgenommen worden sind, und er in guter Meinung frei seine irrigen Ansichten geäußert hat, so sollte er doch heute von dieser Seite nicht rücksichtslos behandelt werden.

Das erwähnte Buch „Autorität und Freiheit" verdient zumal in der vierten Auflage (1920) bezüglich der richtigen Beurteilung des Verfassers besondere Beachtung. Das Buch wurde bald nach

---

[1]) Das Nachwort zur vierten Auflage ist als Sonderabdruck unter dem Titel erschienen: Das Kulturproblem der Kirche. Ein Dialog mit meinem Kritiker. 1920.

seinem Erscheinen durch eine vorzügliche Kritik des geistlichen Rates J. Schraml in den Histor.-pol. Blättern (1910, 145. Bd., 799 f.) beleuchtet. Durch seine induktiv-psychologische Methode wollte Foerster die Unentbehrlichkeit der religiös-sittlichen Autorität durch den Appell an eine tiefere Selbstbeobachtung nachweisen.[1]) Auf diesem Wege konstruiert er sich eine ideale Vernunftkirche, die er dann zum Maßstab der wirklichen katholischen Kirche nimmt. Damit zeigt er klar, daß er keinen Begriff von dem übernatürlichen Gottesreiche der Kirche, in dem Christus fortlebt, hat. In seiner Auseinandersetzung mit seinen Kritikern in der vierten Auflage des Buches tritt dies noch viel klarer hervor. Foerster bekennt, daß „in ihm reine, wahre passio catholica brenne, eine tiefe Sehnsucht nach der Heimat der Seele“; aber die römisch-katholische Kirche zeigt ihm noch zu wenig Universalität. Er sieht die Zeit kommen, da diese Kirche „das tief Christliche und Katholische anerkennen wird, das hinter vielen Irrungen und Einseitigkeiten der Abgefallenen steckt und was eben wegen seiner Verknüpfung mit Rebellion und Negation allzu summarisch abgestoßen und dem kirchlichen Leben und Denken sehr zum Schaden der Kirche viel zu ängstlich ferngehalten wird“. Foerster würde jedoch in große Verlegenheit geraten, wenn er dieses versteckte Christliche in den Sekten angeben und zugleich nachweisen müßte, daß die katholische Kirche es nicht im Schatze ihres in der Liebe tätigen Glaubens besitzt und verwertet. In dieser Verkennung des übernatürlichen Charakters der Kirche, die Foerster abhalten sollte, die kirchlichen Einrichtungen zu kritisieren, liegt die Quelle aller seiner sonstigen Irrtümer. Von einem Eintritt in die Kirche kann bei Foerster keine Rede sein, solange er die Worte Christi über seine Kirche und das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche nicht erfaßt. Aber auch hier sind die Worte Schramls zu einer gewissen Entschuldigung Foersters zu beherzigen: „Von katholischer Seite habe ich über Foersters Buch gelesen, seine Gedanken über die Kirche seien besonders ‚originell‘. Wie man nur derartiges schreiben kann! Am wenigsten originell sind gerade diese. Wenn auch nicht ihre Form, aber ihren Kern und Inhalt lärmen ja seit Jahren die Spatzen von allen Reformerdächern. Das Buch wird akatholische Kreise in ihrer Auffassung des Papsttums bestärken; katholische gebildete Kreise, soweit sie nicht dog-

---

[1]) Vgl. „Hochland“, 7. Jahrg., S. 20.

matisch tiefer geschult sind, zu Mißtrauen und selbstherrlicher Nörgelsucht anregen" (a. a. O. 806/7). Foerster aber schreibt zu seiner Verteidigung: „Nicht ich selber, sondern die Herren Studentenseelsorger waren es, die mein Buch ‚Autorität und Freiheit' unter die katholischen Studenten gebracht haben, sie werden gewußt haben, warum." Etwas mehr Selbstbewußtsein bei vielen gebildeten deutschen Katholiken hätte also Foerster nur nützen können. Hoffen wir, daß Foerster betätigt, was er am Schluß seines Vorwortes zur vierten Auflage sagt: „Der Verfasser betrachtet die gesamten Darlegungen auch dieser neuen Auflage keineswegs als abschließende Lösungen des in Rede stehenden Problems. Je mehr er sich in die Größe und Schwierigkeit der ganzen Frage vertiefte, desto mehr mußte er sich als bloßer Suchender fühlen, der stets bereit sein wird, von jeder ernsten Kritik zu lernen."

Das objektive Urteil über die Kontroverse wird nicht wenig dadurch erschwert, daß Foerster seine subjektive, seelische Entwicklung in seine Bücher niedergelegt hat, während Kiefl mit seiner zweifellos überragenden theologischen und philosophischen Bildung diese Entwicklung unbeachtet läßt oder sie in Abrede stellt. Kiefl erweist auf diese Weise die Verteidigung Foersters durch Professor Göttler zumeist als hinfällig; er stellt auch die Irrtümer, die in Foersters oft unklaren und zweideutigen Sätzen liegen oder doch liegen können, in helles Licht, aber dem Angegriffenen wird er dabei nicht immer gerecht. „Ich mag mich in Aufsätzen aus meiner Jugendzeit", schreibt Foerster, „die vor Kiefl anschaulicher stehen als vor mir selbst, so ausgedrückt haben, daß der christliche Dogmatiker darin mehr als genug Handhaben gegen mich finden kann, aber dieser sollte nie vergessen, daß der wahre Christ über die Umkehr eines Irrenden eine aufrichtige Freude empfinden und sich an das Wesentliche dieser Umkehr halten sollte. Deswegen kann er doch seine Prinzipien unbestechlich auch dem advena gegenüber festhalten."[1]) In diesen Worten Foersters liegt doch ein aufrichtiges Entgegenkommen, wenn auch sofort wieder „das Wesentliche der Umkehr" unbefriedigt läßt. Wenn sodann Foerster seine Irrtümer „Jugendeseleien" und „freidenkerische Sottisen" nennt, wenn er unzweideutig seinen Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinigkeit Gottes erklärt, wenn er versichert, daß er unabhängig von James' Pragmatismus

[1]) Christentum und Pädagogik, 25.

zu seiner Methode gekommen sei, so ist es doch nicht am Platze, diese Geständnisse und Versicherungen auf alle mögliche Weise zweifelhaft zu machen. Foerster tut Kiefl kein Unrecht, wenn er ihn mit einem Staatsanwalt vergleicht, „der um jeden Preis die Verurteilung des Angeklagten durchsetzen will". Das abschließende katholische Urteil über Foerster kann daher bei Kiefl nicht gefunden werden. — Bezüglich der Bezeichnung der Dogmen als Symbole, worin Kiefl den „Kardinalbegriff der Foersterschen Religionstheorie" sieht, verwahrt sich Foerster in der „Jugendlehre" vom Jahre 1917 „ausdrücklich gegen die naheliegende Mißdeutung, als wolle er die christlichen Dogmen nur als Symbole für ethische Wahrheiten aufgefaßt sehen und ihren metaphysischen Gehalt streichen".[1]) Mag diese Erklärung auch ungenügend sein, so hätte sie doch in Kiefls Abschnitt: „Der Ursprung der Dogmen als Symbole innerer Erlebnisse" Aufnahme finden müssen. Sie zeigt den guten Willen Foersters sich belehren zu lassen, wie auch sein Zugeständnis: „Ich gebe gern zu, daß ich mancher Stelle in meiner ‚Jugendlehre' einen deutlicheren und schärferen Umriß hätte geben sollen, um so manche Ungleichheiten und Unbestimmtheiten, die noch von einem Ringen und Suchen zeugen, auszumerzen und auszugleichen" (Christentum, S. 31). Nicht unbeachtet darf auch der Satz Foersters bleiben: „Glückselig derjenige, der von Kindesbeinen an im Lichte des Gottmenschen aufwachsen durfte — aber ein solcher Glücklicher vermag überhaupt nicht zu verstehen, welche ungeheuren Schwierigkeiten die aus den modernen Irrtümern aufsteigende Seele zu überwinden hat, und er ist in großer Gefahr, pharisäisch abzuurteilen, wenn die Annäherung nicht ganz korrekt in lauter kirchlich approbierten Vorstellungen vor sich geht" (Christentum, 34). Abgesehen von den letzten spitzigen Worten zeigt Foerster doch auch hier, daß er dem Christentum aufrichtig zugetan ist. Die Darlegung der vielen Irrtümer und Schiefheiten Foersters hätte daher Kiefl mit etwas Wohlwollen vornehmen können und müssen; dann wäre mehr Aussicht auf Verständigung gewesen. Keinesfalls hat Kiefl den Beweis erbracht, daß Foersters Anerkennung der Kirche nur eine Leimrute sei, um Katholiken für die ethische Kultur einzu-

[1]) Der Hinweis auf Möhlers Symbolik zur Verteidigung dieser Dogmensymbole ist freilich ein arger lapsus calami, der zeigt, daß der Verfasser Möhler nur vom Hörensagen kennt.

fangen. Damit soll die Gefahr nicht geleugnet werden, die im kritiklosen Gebrauche der Foersterschen Bücher liegt. Viele Katholiken wollen ja auch nicht an die Gefahr in Hiltys „Glück" glauben.

Am schärfsten ist der Gegensatz zwischen Foerster und seinem Gegner schließlich in nationaler oder patriotischer Beziehung geworden. Die große Vorliebe Foersters für amerikanische Schulzustände hat ihm den Vorwurf zugezogen, daß er durch „Massenimport amerikanischer Ideen das germanisch-christliche Schulideal" in Deutschland verdrängen wolle und somit „undeutsch" wirke.[1]) Sollte nicht auch hier eine Milderung der Gegensätze möglich sein? Foerster ist doch auch nicht blind gegenüber den großen Mängeln der amerikanischen Erziehung, auch wenn er die Klage des Kardinals Gibbons nicht kennen sollte. Dieser hervorragende Kirchenfürst nennt unter den Gefahren, „von denen die amerikanische Zivilisation bedroht wird", an zweiter Stelle: „ein sehr unvollkommenes und verderbliches Erziehungssystem, das die Religion unserer Jugend untergräbt."[2]) „Ein Erziehungssystem", sagt er, ‚welches nur den Verstand und das Gedächtnis ausbildet, dabei aber die moralische und religiöse Entwicklung vernachlässigt, kann nur sehr unvollkommen genannt werden." Foerster hat nun in seinen Kreisen gerade die praktische, den ganzen Menschen erfassende Pädagogik kennen gelernt, während auch auf Deutschland der Vorwurf einseitiger Verstandesbildung Anwendung findet. Die Klagen über eine „Hypertrophie des Intellekts" waren und sind „im Lande der Schulen und Kasernen" kein leeres Gerede. Bischof von Keppler weist in den oben angeführten Worten darauf hin. Bischof Prohaszka veröffentlichte im „Hochland" (7. Jahrg., 385 f. 9) den Aufsatz: „Die Unzulänglichkeit des Intellektualismus in Moral und Religion", der stillschweigend diesem Mangel begegnen will. Im Bericht über die Reichsschulkonferenz zu Berlin 13. bis 19. Juni 1920 wird geklagt, daß die notwendige Betonung der Willens- und Charakterbildung fehle und das Wort „Erziehung" in den Leitsätzen nur ein einziges Mal vorkomme. Foerster wurde mit Recht

[1]) Prof. Schneider in Wien erklärt in einer Kritik von Foersters „Erziehung und Selbsterziehung", das Buch deutschen Eltern, Lehrern, Seelsorgern und Jugendpflegern, denen es Foerster auf dem Titel zugedacht hat, nicht empfehlen zu können, mit der Begründung: „Wir werden entdeutscht, wenn wir seine Ratschläge befolgen" (Kiefl, Christentum, 73).

[2]) Unser christliches Erbgut. Deutsche Uebersetzung. Einsiedeln 1890, S. 416 bis 421.

vielfach deshalb begrüßt, weil er diesem falschen Intellektualismus entgegentrat. Er sollte nun Kiefl, der die Bedeutung des Intellekts für den Glauben betont, nicht einfach „intellektualistisch" nennen; Kiefl dagegen hätte den angedeuteten Mangel an dem jetzigen „germanisch-christlichen Schulideal"[1]) und Foersters Bemühen, ihn zu heben, nicht übersehen sollen. Nachdem freilich Foerster von seinen demokratischen Ideen sich verleiten ließ, einen Antrag des revolutionären Abenteurers Kurt Eisner anzunehmen, und nachdem er durch sein Auftreten gegen die alldeutsche Begeisterung viele seiner Bewunderer abgestoßen hat, wird er noch mehr als undeutscher Amerikaner hingestellt. Gleichwohl hat eine objektive Kritik auch anzuerkennen, daß er gerade in diesen politischen Schriften auch wahres Deutschtum und Christentum bekannt hat. Sein Aufsatz z. B.: „Deutscher Friede und christlicher Friede" aus dem Jahre 1917[2]) ist ein Beleg dafür. Es ist aber noch kein Angriff auf das Deutschtum, wenn ein Deutscher seine Erfahrungen im Auslande zugunsten der deutschen Schule mitteilt, mag er dabei auch subjektiv irren. Ein bedenklicher Irrtum Foersters bezüglich der Schule besteht allerdings darin, daß er trotz grundsätzlicher Befürwortung der Konfessionsschule infolge seiner demokratischen Gesinnung für die religionslose Staatsschule eintritt. Die nächste Zukunft stellt hier gewaltige Kämpfe in Aussicht, weil leider deutsch und christlich längst nicht mehr identisch sind. Es wird aber nicht genügen, diesbezüglich Foerster nur als Feind der christlichen Schule zu bezeichnen; vielmehr sind seine Scheingründe für seine irrige Opportunitätsforderung zu entkräften.

Der Hauptirrtum Foersters, der auch schließlich aus seiner Verkennung der Kirche stammt, ist die Meinung von seinem Berufe zum Missionär für die weißen, modernen Heiden. Paulus ist als Heidenmissionär festgewurzelt in der Kirche und vereinigt mit Christus vor den Areopag hingetreten und hat anknüpfend an den Kult der Athener vor allem Gott und Christus verkündet. Mit Recht haben Foersters Gegner betont, daß der Missionär über das Suchen hinaus sein und die Sprache eines Johannes (I. Br. 1 f.) reden muß.

---

[1]) Die deutsche Sprachlehre fordert, daß bei zusammengesetzten Worten der formgebende Begriff an erster Stelle steht. Da nun das Deutschtum durch das Christentum gestaltet wird, und nicht umgekehrt, wird das Schulideal „christlich-germanisch" heißen müssen.

[2]) In „Weltpolitik und Weltgewissen", 62 f.

Schraml schrieb in der Erwiderung auf Foersters Entgegnung richtig: „Wenn es in der ‚Entgegnung‘ heißt: ‚Man lasse mir Zeit, mich in jenes große und komplizierte Problem einzuarbeiten‘, so möge die Bemerkung nicht verübelt werden, daß man vor Einarbeitung ein Problem, besonders dessen Grundlage, öffentlich nicht anrühren soll“ (Hist.-pol. Bl. 148, 537). Abschließend also wird man in dieser Kontroverse den Gegnern Foersters recht geben müssen, wenn sie ihm die Führerrolle in der christlichen Pädagogik absprechen; dagegen tun sie nicht gut, wenn sie sein aufrichtiges Streben nach Wahrheit und seine gewissenhafte Arbeit an der Wiederherstellung und Vertiefung der geistigen Grundlagen des Lebens verkennen und mißdeuten. Er schließt seine letzten Arbeiten mit: Credo in Spiritum sanctum. Dieser Geist möge seine Gegner und ihn zusammenführen in der einen Kirche Christi, der er jetzt noch fernsteht.

In der Pastoralschule des Weltapostels Paulus.

Gedanken zunächst für junge Seelsorgspriester.

Von Josef Schweizer, Pfarrer in Brandenberg, Tirol.

(Fortsetzung.)[1]

Paulus und Onesimus. Paulus ein Musterbild der Nächstenliebe.

Nichts Liebevolleres, Gütigeres und zugleich Zärtlicheres läßt sich denken, als was Paulus über Onesimus an Philemon geschrieben. „Wer lieben lernen will“, sagt Dr R. Heim, „der lese dieses Briefchen!“[2]) Onesimus war der Sklave des Philemon gewesen; nachdem er eine Veruntreuung begangen und ihm entlaufen war, kam er nach Rom[3]) und wurde da von Paulus

[1]) Anm. der Red.: Wir bringen hier die Fortsetzung einer im Jahrgang 1917 dieser Zeitschrift (S. 282 bis 305) begonnenen Abhandlung. Die längere Unterbrechung möge der geschätzte Verfasser und mögen die verehrten Leser im Hinblick auf die durch die Kriegsnot uns aufgezwungene Einschränkung gütigst entschuldigen. Der Zusammenhang ist bei dem Umstande, daß die Gedankenfolge durch die Untertitel klar hervorgehoben ist, leicht herzustellen. Bezüglich des Aufbaues der ganzen Abhandlung sei auf Jahrgang 1917, S. 287, hinsichtlich der benützten Literatur und der vollen Titel der zitierten Schriften auf Anm. 1, S. 282 desselben Jahrganges verwiesen.

[2]) Heim, a. a. O. S. 331.

[3]) Kein entflohener Sklave war bei sich darüber im unklaren, was ihm schonungslos bevorstände, wenn er etwa erkannt und aufgegriffen würde; war doch ein Sklave Eigentum seines Besitzers, konnte geschlagen, verstümmelt, getötet werden. Ein wieder eingefangener, flüchtiger Sklave hatte erst vor den Augen seiner Mitgenossen eine barbarische Geißelung auszustehen, dann brannte man ihm die zwei Buchstaben P und F (das

im Kerker unterrichtet und getauft. Paulus schickt ihn nun wieder zu seinem Herrn, der ein vornehmer Mann zu Kolossä und von Paulus bekehrt worden war, zurück und gab ihm ein Geleitsschreiben, ein Briefchen, nur 340 Wörter lang, mit,[1] „aber mit englischer Würde geschrieben", wie der heilige Hieronymus sagt.[2] — In diesem allerliebsten Briefchen nennt Paulus Onesimus „seinen Sohn", „sein Eingeweide", „einen vielgeliebten Bruder", bittet Philemon, denselben wie ihn selbst aufzunehmen und verspricht, was er ihm etwa schuldig wäre, selbst zahlen zu wollen. Voll Bewunderung darüber ruft der heilige Hieronymus aus: „Er wird im Kerker gefangen gehalten, er ist in Bande geschlagen, er ist durch körperliche Unreinlichkeit, durch die Trennung von seinen Lieben, durch die Finsternis gequält und er fühlt die Unbild nicht, hat keine Empfindung von Schmerz und Pein; er weiß an nichts anderes zu denken, als an das Evangelium Christi; er wußte, daß dieser ein Sklave, ein Flüchtling, ein Räuber sei"[3]) und dennoch nahm er ihn auf, unterrichtete und taufte ihn und sorgt nun auch zeitlicherweise für ihn, wie ein guter Vater für seinen geliebten Sohn! Der heilige Chrysostomus ermahnt zur Nachahmung dieses so herrlichen Vorbildes, indem er sagt: „Dies ist nicht ohne eine bestimmte Absicht niedergeschrieben, sondern daß wir auch fehlende Diener nicht verachten und daß auch ihre Herren sie nicht so sehr drücken, sondern daß wir solchen ihre Vergehen verzeihen lernen, daß wir nicht immer streng und so hart seien, und daß wir, wenn sie gut sind, nicht unter dem Vorwande, daß sie Knechte sind, uns schämen, sie in allem als Mitgenossen aufzunehmen. Denn wenn sich Paulus nicht geschämt hat, einen

heißt „Flüchtling") auf die Stirne oder schmiedete ihm einen Eisenring am Halse zusammen mit ähnlichen Zeichen, oft sogar mit den Worten: „Fang' mich, denn ich bin entlaufen, und bring' mich meinem Herrn zurück!" Denn wir wissen ja, welchen Preis mancher Sklave repräsentierte; gebildete wurden mit 12.000 bis 15.000 Mark bezahlt, gewöhnliche kosteten freilich oft nur 200 bis 300 Mark. Alles, was die Sklaven erwarben, fiel dem Herrn anheim, sogar die Kinder eines Sklaven waren Eigentum des Herrn, gleichwie die Früchte eines Baumes dem Herrn des Baumes gehören. Onesimus war kaum ein Sklave untersten Ranges — das geht aus seiner ganzen Geschichte hervor; als „Phrygier" hatte er seinen besonderen Wert, denn die Sklaven aus dieser Provinz, wohlgestaltet, klug, anstellig, waren sehr gesucht, obschon es hieß: „Bei einem Phrygier ist alles doppelt", d. h. er ersetzt zwei gewöhnliche Sklaven, braucht aber auch bei seinem angeborenen Phrygierstolz doppelte Schläge. So Heim, a. a. O. S. 330. — F. Seeböck, a. a. O. S. 184 ff.

[1]) Wir wissen nicht, schreibt Heim a. a. O. S. 332, ob Onesimus das Schreiben persönlich abzugeben wagte oder ob Tychikus dies besorgte, während jener vor dem Tore auf Antwort wartete; wir wissen nur: Philemon verzieh und vergaß. Wie konnte ihm Pauli Sohn fortan Sklave sein?

[2]) Hieronymus, Praef. ad Philemon. Migne, P. L. 26, 638.

[3]) Hieronymus, in exposit. ep. ad Philem. Migne, P. L. 26, 648.

solchen seinen Sohn, sein Eingeweide, seinen Bruder und seinen Vielgeliebten zu nennen, warum, frage ich, sollen wir uns dessen schämen? Und was sage ich Paulus? Selbst der Herr des Paulus hat sich nicht geschämt, unsere Diener seine Brüder zu nennen und wir sollen uns dessen schämen? Unsere Diener nennt er seine Brüder und Freunde und Miterben. Sehet, wie weit er gegangen ist!"[1])

Mochte Paulus loben oder tadeln, belohnen oder strafen, schweigen oder reden, das Evangelium verkünden oder mit Handarbeit sich beschäftigen, an einem Orte verweilen oder Reisen unternehmen, im Kerker schmachten oder über Städte und Völker für das Evangelium Triumphe feiern, leben oder sterben, es war bei ihm alles Liebe. Hören wir zuletzt noch, in welch begeisterten Worten der heilige Petrus Damianus und Chrysostomus die große Liebe des heiligen Paulus zu den Gläubigen schildert: Petrus Damiani ruft: „Siehe, wie dieses apostolische Herz erglüht vom Feuer der Bruderliebe, wie es zu enge wird vom Verlangen, sich abzumühen für das Heil der Völker! Hier wird er dem Leibe nach zurückgehalten, dorthin wird er im Geiste entführt; die Glut seiner väterlichen Liebe teilt er den Anwesenden mit, beut er den Abwesenden dar. Er war gegenwärtig denen, bei welchen er war und doch nicht abwesend jenen, bei welchen er nicht war. ... Es ist kein Wunder, wenn in diesem erhabenen Prediger heißer aufwallt die brüderliche Liebe, wenn in ihm vor allen Sterblichen eine überfließende Quelle wahrer Liebe sprudelt, da die Quelle des Lebens, die ihn ein Gefäß der Auserwählung ge-

[1]) Chrysostomus, homil. 2. ad Philem.: Migne, P. G. 62. 711. 712. Bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Chrysostomus, IX, 523. — Nach den „apostolischen Konstitutionen" wurde Philemon Bischof von Kolossä und starb als solcher unter Nero den Martertod. „Zu Kolossä" — so das „römische Martyrologium" am 22. November — „das Gedächtnis der heiligen Philemon und Appia, die unter Nero plötzlich von den die Diana feiernden Götzendienern in der Kirche ergriffen, auf Befehl des Präses Artokles grausam gegeißelt und bis an die Brust in die Erde begraben, durch Steinwürfe ihr Leben endigten". Onesimus soll Bischof von Ephesus geworden sein. Der heilige Ignatius, so schreibt Pölzl a. a. O. S. 468, erwähnt in seinem Briefe an die Ephesier deren Bischof Onesimus, der bezüglich seiner Liebe übee alles Lob erhaben sei. Es ist zwar nicht sehr wahrscheinlich, aber immer, hin noch möglich, daß sich diese Worte des apostolischen Vaters auf unseren Onesimus beziehen. Dagegen ist die Angabe des Martyrologium Romanum, daß Paulus selbst den Onesimus nach Thimoteus zum Bischof von Ephesus ordiniert habe, mit der Zeitgeschichte kaum vereinbar: Timotheus selbst wurde erst etwa ein Jahr vor der zweiten Gefangenschaft des Apostels zum Bischof von Ephesus bestellt und erscheint als solcher noch zur Zeit, als Paulus bereits wieder eingekerkert war und sein Lebensende mit aller Sicherheit vorhersagte. Nach den apostolischen Konstitutionen aber wurde Onesimus Bischof von Beröa in Mazedonien. F. Heim. a. a. O. S. 333 f.

heißen, beschlossen, sich in sein Herz zu ergießen und ihn mit den Strömen seiner Geheimnisse in wundervoller Weise zu erfüllen."[1])

Und der heilige Johannes Chrysostomus sagt in der dritten Lobrede auf den heiligen Paulus von seiner außerordentlich großen Liebe zu den Mitmenschen: „Wie das Eisen, in Feuer gelegt, ganz und gar Feuer wird, so wurde Paulus von der Liebe entflammt die lautere Liebe. Und als der gemeinsame Vater der ganzen Welt ahmte er aus Liebe zu den Menschen die Eltern nach und übertraf nicht nur alle leiblichen, sondern auch alle geistlichen Väter in Kummer und liebevoller Sorgfalt, indem er Vermögen und Wort und Leben für die hingab, welche er liebte. Deswegen nannte er auch die Liebe die Vollendung des Gesetzes und das Band der Vollkommenheit und die Mutter von allem Guten, den Anfang und das Ende der Tugend ... Stelle dir demnach nicht vor die Toten, welche er erweckte, nicht die Aussätzigen, welche er rein machte durch die ihm verliehene Gotteskraft; nicht solches fordert Gott von dir. Besitze die Liebe Pauli und du wirst auch seine herrliche Krone erlangen."[2])

„Höret nur, wie liebevoll und mitleidig er von den Juden redet und vergesset dabei nicht, daß diese Menschen ihn fünfmal gegeißelt, daß sie ihn gesteinigt und in Bande gelegt hatten, daß sie nach seinem Blute dürsteten und täglich wünschten, ihn zerreißen zu können." „Denn ich gebe ihnen Zeugnis", sagt er, „daß sie Eifer haben für Gott, aber nicht nach Einsicht ..."[3]) „Er beweinte und betrauerte sie ohne Unterlaß; er hielt diejenigen zurück, die ihnen aufsässig waren; er bemühte sich nach Möglichkeit, wenigstens einen Schatten von Verzeihung für sie ausfindig zu machen. Und weil er wegen ihres harten und verstockten Herzens mit seinen Worten keinen Eingang bei ihnen finden konnte, darum nahm er seine Zuflucht zum anhaltenden Gebete: „Brüder, mein Wunsch und mein Gebet zu Gott ist für sie um Errettung ..."[4])

„Wollt ihr hören, wie er selbst zu denjenigen redet, die sich verfehlt haben? Vernehmet, was er in seinem Briefe an die Korinther sagt: „Ich fürchte aber, daß ich etwa, wenn ich komme, nicht so, wie ich wünsche, euch finde"[5]) und bald darauf: „Daß nicht, wenn ich wieder komme, Gott mich demütige bei euch und ich viele betraure von denen, welche früher gesündigt und nicht Buße getan haben

---

[1]) Petrus Damiani, lib. 2, epist. 16; bei Amberger, a. a. O. S. 130 f.

[2]) Chrysostomus, homil. 3. de laudibus s. Pauli, Migne, P. G. 50, 486 bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Chrysostomus III, 328.

[3]) Röm 10, 2.

[4]) Röm 10, 1.

[5]) 2 Kor 12, 20.

wegen Unlauterkeit und Unzucht und Geilheit, die sie getrieben haben",[1]) und in seinem Schreiben an die Galater sagt er: „Meine Kindlein, für die ich wiederum in Wehen bin, bis daß gestaltet wird Christus in euch."[2]) Höret auch, wie er über den Unzüchtigen redet, wie er gleich diesem Sünder selbst trauert und um Hilfe bittet, da er sagt: „Beschließet Liebe gegen ihn!"[3]) Und als er diesen Menschen ausschloß, verhängte er diese Strafe unter vielen Tränen. „Denn aus vieler Drangsal und Herzensangst", sagte er, „habe ich euch geschrieben, nicht damit ihr trauert, sondern damit ihr die Liebe inne werdet, welche ich im Uebermaße zu euch hege."[4]) Und wiederum: „Ich bin geworden den Juden gleichsam Jude, denen, die unter dem Gesetze sind, als wäre ich unter dem Gesetze, den Schwachen wie ein Schwacher, allen bin ich alles geworden, damit ich in aller Weise einige rette..."[5])

„Es waren aber nicht bloß Angelegenheiten der Seele, sondern auch des irdischen Lebens, deren er sich mit großer Sorgfalt und Liebe annahm. Höret nur, wie er in Betreff eines Weibes an eine ganze Gemeinde schrieb: „Ich empfehle euch aber Phöbe, unsere Schwester, welche im Dienste der Kirche zu Kenchreä steht, auf daß ihr sie aufnehmet im Herrn, würdig der Heiligen und ihr beistehet, in was immer für einem Anliegen sie eurer bedarf"[6]) und wiederum: „Ihr kennet das Haus des Stefanas... möget auch ihr euch solchen unterordnen"[7]) und wiederum: „Anerkennet denn solche Männer!"[8]) Das ist nämlich den Heiligen bei ihrer Nächstenliebe eigen, daß sie auch in zeitlichen Dingen Hilfe und Beistand leisten.. Wundert euch denn nicht, daß Paulus solch briefliche Empfehlungen ausstellte! Er hat sogar, wenn er jemand zu sich beschied, für diesen an das Reisegeld gedacht und dieser Sorge in seinem Schreiben Ausdruck verliehen. Das dünkte ihm seiner durchaus nicht unwürdig. Er schrieb nämlich an Titus: „Zenas, den Gesetzeskundigen, und Apollo geleite sorglich, damit ihnen nichts fehle."[9]) Wenn schon für diejenigen, die er für eine Reise empfahl, seine Sorge so groß war, so muß er ohne Zweifel noch weit mehr getan und alles aufgeboten haben, wenn er jemand in Gefahr wußte. Aus seinem Briefe an Philemon könnt ihr ersehen, welche Mühe er sich wegen des Onesimus gibt, mit welcher Klugheit er diese Sache behandelt und wie sehr sie ihm am Herzen liegt. Es war ihm nicht zu viel, für einen Sklaven, der überdies seinem Herrn entlaufen war und vieles entwendet hatte, ein förmliches und vollständiges Schreiben

[1]) 2 Kor 12, 21. — [2]) Gal 4, 19. — [3]) 2 Kor 2, 8. — [4]) 1 Kor 20 ff. — [5]) Kol 1, 28. — [6]) Röm 16, 1. — [7]) 1 Kor 16, 15. — [8]) 1 Kor 16, 18. — [9]) Tit 3, 13.

aufzusetzen; daraus entnehmet, wie viel er für die anderen getan haben mag. Es gab nur eines, dessen er sich glaubte schämen zu müssen, wenn er nämlich etwas vernachlässigt hätte, was zum Heile der Seelen notwendig war."[1])

Nach dem Beispiele des großen Apostels trägt der wahre Seelenhirte, um mit einem ebenso frommen als gelehrten Pastoraltheologen[2]) zu sprechen, seine Schäflein stets in seinem Herzen, arbeitet, leidet für sie, gibt für sie Gut und Blut, eilt ihnen zu Hilfe mit Wort und Tat, bei Tag und Nacht, an Leib und an Seele. „Die Herde hat ihre Stelle in seinem Herzen, er trägt sie mit sich herum Tag und Nacht. Unaufhörlich sinnt er und denkt er, wie er sie weiden und retten möge für das ewige Leben. Immer wohnt er in ihrer Mitte und verläßt sie nicht; ihre Leiden und Freuden sind auch seine Freuden und Leiden. Er teilt mit ihr Not und Gefahren, Kampf und Streit, Gesundheit und Krankheit. In seinen Gebeten hat die Gemeinde den ersten Platz, am Morgen und am Abend, am Altar und bei den kirchlichen Tagzeiten, und wenn er in einsamen Stunden vor dem Allerheiligsten auf den Knien liegt."

Der Eifer für das Heil der Seelen muß von der Wissenschaft erleuchtet werden; darum wird der Seelsorgspriester

4. **zum eifrigen Studium der theologischen Wissenschaften verpflichtet sein.**

Paulus und das Studium. Die Heilige Schrift.

Paulus, das Gefäß der Auserwählung, dem die göttliche Wissenschaft eingegossen war, der das Evangelium von Christus selbst empfangen hatte, der voll des Heiligen Geistes war, der von Gott gewürdigt worden ist, bis in den dritten Himmel entrückt zu werden, hin zum Throne Gottes und dort Dinge geschaut und gehört hatte, die keine Menschenzunge je auszusprechen vermag, Paulus benützte jede Zeit, die ihm dazu gegönnt war, besonders wenn er in Kerkern schmachtete, um zu studieren, um immer tiefer in den Sinn der heiligen Schriften einzudringen und in denselben zu betrachten. So schrieb er auf dem Punkte, seinen Lauf zu vollenden, aus dem Gefängnisse zu Rom, in welches Nero ihn eingekerkert hatte, an Thimotheus, „das geliebte Kind", der ihn besuchen sollte: „Den Mantel, den ich in Troas bei Karpus gelassen habe, bringe, wenn du kommst, mit dir und auch die Bücher, besonders die Pergamentrollen."[3]) „Der Mantel konnte ihm notwendig sein, um seine kalten Glieder zu erwärmen und vielleicht um als Leichendecke zu dienen", sagt

---

[1]) Chrysostomus, homil. 3. de laudibus s. Pauli, Migne, P. G. 50, 484, 485: bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Chrysostomus III, 326 f.

[2]) Amberger, a. a. O. S. 110 f.

[3]) 2 Tim 4, 13.

Valuy.[1]) „Aber wozu bedarf er der Bücher, er, der von Christus selbst unterrichtet worden; er, der im Begriffe stand, die Wahrheit rein und ohne Hülle zu schauen in dem unermeßlichen Ozean des Lichtes? Was wollte er mit den teils beschriebenen, teils unbeschriebenen Heften? Großer Apostel, konntest du noch nicht der Feder entsagen? Sagen dir nicht deine erstarrten Finger, dein geschwächtes Augenlicht, der bevorstehende Tod, sagt dir nicht alles dieses, daß die Zeit, Abhandlungen zu verfassen, Aufzeichnungen zu machen, vorüber ist; daß du wohl genug weißt, um die Katechumenen zu unterweisen; daß es nicht der Mühe wert sei, wegen einiger elender Bücher das Meer zu durchschiffen und daß du, wenn du noch predigen willst, ohne Anstand in den Palästen und auf den öffentlichen Plätzen Roms all die schönen und erhabenen Reden wiederholen könntest, die du ehedem in den Städten Griechenlands vorgetragen? — Aber nicht so denkt ein heiliger Paulus! Als er noch Jude war, studierte er mit unersättlichem Eifer das Gesetz Moses. Da er Apostel geworden und die großen Reisen unternahm, um die Nationen für die Lehre Jesu Christi zu gewinnen, benützte er alle seine freien Augenblicke zum Studium; und wenn das Beil sein Haupt vom Rumpfe trennen werde, soll Timotheus als Hinterlassenschaft in der Tiefe seines Gefängnisses nur einen alten Mantel, Bücher und Hefte finden! Gleich als ob er noch nichts gelernt, noch nichts gearbeitet, vergißt der große Völkerapostel die Vergangenheit und ringt stets mit nie erlöschendem Eifer nach jener doppelten Palme, dem Ziele seines Strebens, der Palme des Lehrers und der Palme des Märtyrers."

Paulus, selbst von glühender Liebe zur heiligen Wissenschaft erfüllt, will, daß auch die von ihm eingesetzten Bischöfe und die Priester mit allem Eifer und mit aller Sorgfalt das Studium pflegen. Er schreibt an Timotheus: „Bis ich komme, halt an mit Vorlesen!"[2]) und: „Strebe sorgfältig darnach, dich selbst Gott als einen bewährten Arbeiter zu erweisen, der sich nicht schämt und das Wort der Wahrheit recht behandelt."[3]) Der heilige Chrysostomus bemerkt hiezu: „Eine wichtige Weisung, die uns der Apostel erteilt, hören wir sie mit Ehrerbietung, prägen wir sie tief unserem Geiste ein und tragen wir Sorge, sie nicht zu vergessen. Und wie könnten wir eine so wichtige Weisung hintansetzen, wenn wir den heiligen Paulus selbst uns vorangehen und zuerst tun sehen, was er anderen

---

[1]) Der Priester in der Einsamkeit der heiligen Exerzitien. Aus dem Französischen. Zweite, vielf. verb. Auflage von P. Franz Miller. Stuttgart 1894, Roth, S. 322.

[2]) 1 Tim 4, 13.

[3]) 2 Tim 2, 15.

anrät? Er liest, studiert, sucht den Sinn der heiligen Schriften kennen zu lernen und glaubt, daß ihm dieses Studium notwendig sei und wir unwissende und blinde Menschen schlummern in den Finsternissen fort, ohne uns irgend bemühen zu wollen, aus einem so gefährlichen Zustande herauszukommen."[1]) Der Apostel sorgte darum auch mit aller Umsicht, daß nur solche zu Bischöfen und Priestern erwählt würden, welche durch Wissenschaft sich auszeichneten. Daher seine weisen und kräftigen und bis ins einzelne gehenden Vorschriften, die er seinen Schülern, den Bischöfen Timotheus und Titus, über diese Angelegenheit gegeben hat. Das ganze dritte Kapitel seines ersten Briefes an Timotheus und auch das erste Kapitel seines Briefes an Titus handelt von diesem Gegenstande.

Der Seelsorgspriester und das Studium.

Der Weltapostel Paulus fordert, daß der Bischof und jeder Priester „imstande sei, in der gesunden Lehre zu unterrichten und die Widersprecher zu widerlegen."[2]) Der heilige Hieronymus bemerkt zu dieser Stelle: „Diese Worte sind auf die Wissenschaft zu beziehen. Durch heiliges Leben kann der Bischof und jeder Priester nur sich selbst nützen. Wenn er aber auch die Gabe des Wortes und der Wissenschaft besitzt, kann er sich und andere unterweisen; und nicht bloß kann er die Seinen unterweisen und lehren, sondern auch die Gegner widerlegen, welche sonst leicht die Herzen der Einfältigen verkehren könnten. Diese Stelle steht da wider jene, die sich der Untätigkeit und dem Müßiggange und dem Schlafe überlassen und glauben, es wäre Sünde, wenn sie die Schriften lesen würden, und die, welche im Gesetze des Herrn forschen Tag und Nacht, als Schwätzer und untaugliche Leute verachten, ohne zu bedenken, daß der Apostel, nachdem er die Zeichnung des Wandels eines Bischofes (und Priesters) vollendet, in gleicher Weise die Wissenschaft geboten."[3]) Zwickenpflug[4]) schreibt: „Durch unsere Dienstesbeflissenheit soll die Religion in der Welt bewahrt und forthin erhalten werden; unseres

---

[1]) Chrysostomus in Paul.

[2]) Tit 1, 9.

[3]) Hieronymus, Comment. in ep. ad Tit. c. 1.

[4]) Bildung des Geistlichen und Seelenhirten durch kurze Betrachtungen über das geistliche und seelenhirtliche Leben und Wirken. Aus dem Französischen. Regensburg 1844, Manz, I, 167 f. — Der heilige Cyprian, von dem wir den Ausspruch haben: „Ein Bischof muß nicht bloß lehren, sondern auch lernen, weil jener besser lehrt, der täglich Besseres lernend wachset und fortschreitet", ließ keinen Tag vergehen, ohne Tertullian zu lesen. Hieronymus, de viris illustr. c. 53. Der Weise von Bethlehem, Hieronymus, spricht von sich selbst: „Da ich ein Jüngling war, erglühte ich von wunderbarem Verlangen zu lernen ... Und als schon graue Haare auf meinem Haupte sich zeigten und ich vielmehr

Amtes ist es, zu wachen und die Irrtümer zu zerstreuen, welche die Reinheit des Glaubens trüben oder die Unschuld der Sitten gefährden könnten. So wesentliche Pflichten erfüllen zu können, bedürfen wir genugsame und einem so schweren Amte entsprechende Kenntnisse; und um diese zu erwerben, müssen wir studieren. Wie soll ein Hirt unwissende Seelen, die so viele Mühe in Anspruch nehmen, in den heiligen Lehren des Christentums unterweisen und einüben können, wenn er die Wege Gottes und die Wissenschaft des Heiles selbst nicht kennt? Wie soll er seine Herde auf die fette Weide des göttlichen Wortes führen können, wenn er selbst unwissend ist? Es ist ein unbestreitbarer Grundsatz, daß man gelernt haben muß, ehe man lehren will, daß man Schüler gewesen sein muß, ehe man Lehrmeister werden will; und sind diese

---

Lehrer als Schüler sein sollte, ging ich nach Alexandrien, um Didymus zu hören. Dann glaubten die Menschen, ich hätte aufgehört zu lernen. Ich kam wieder nach Jerusalem und Bethlehem. Aber mit welcher Mühe und um welchen Preis nahm ich da in nächtlichen Stunden Unterricht bei Baraninas?" Ad Pammach. et Ocean. ep. 84; Migne, P. L. 22, 745. — Walter schreibt in seinem Buche „Der katholische Priester" S. 87 f.: „Als ich meinem edlen, frommen Vater nicht ohne Beklommenheit die Absicht äußerte, dem geistlichen Stande mich weihen zu wollen, mußte ich bei ihm das erste Deliberationsexamen bestehen. Es war kurz, aber der Nagel war auf den Kopf getroffen. Mein Vater fragte mich nämlich: ‚Tust gerne beten und studieren?' Ich bejahte das. Darauf der Vater: ‚Wenn du gern betest und studierst, kannst genug ein Geistlicher werden; aber solche, die nicht beten und studieren, werden unglückliche, oft unwürdige Priester'.... Ich denke noch oft an jene Worte meines seligen Vaters und jene tiefe Wahrheit, welche sie enthalten. Es ist wahr und bleibt ewig wahr: **Gebet und Studium sind die notwendigen Stützen des priesterlichen Lebens:** Gebet und Studium sind die zwei Flügel, durch welche der Priester sich über Alltagsmenschen erhebt und sich über das Getriebe, die Lebensart und das weltliche Tun und Lassen derselben setzt. Fehlt das eine oder das andere, steht der Priester nicht mehr auf der Höhe seines Berufes und sinkt nach und nach von seiner geistigen Höhe herab — oft recht tief herab. Beten allein genügt ihm nicht; denn den ganzen Tag wird er auch nicht beten; was geschieht nun die übrige Zeit, wenn sie nicht zum größten Teile durch das Studium ausgefüllt wird? Sie wird, soweit Berufsgeschäfte sie nicht dringend in Anspruch nehmen, dem Müßiggange verfallen." — Spiritual J. G. Eschenmoser hat in betreff der Notwendigkeit eines ständigen Studiums von Seite des Priesters vor Jahren in dieser Zeitschrift geschrieben: „Das Studium darf kein Priester gänzlich aufgeben, will er nicht Gefahr laufen, sogar mitten in einer großartigen, bewunderten Tätigkeit innerlich zu versimpeln, seinen Untergebenen ein blinder Führer zu sein und auch die Folgen einer solchen Führerschaft haufenweise auf sein Haupt zu laden, ja selber ein Opfer des Weltgeistes im schlimmsten Sinne zu werden. Die Heilige Schrift, die heiligen Väter, trauervolle Erfahrungen zu allen Zeiten und in allen Ländern reden darüber so ernst, daß man versucht wird, sich zu fragen, ob es für einen Priester ratsamer wäre, das Essen oder das Studium aufzugeben, wenn doch eines von beiden geschehen müßte. Wenigstens haben heilige, große Männer genug lieber den Schlaf auf das äußerste Minimum verkürzt, als ständige Weiterbildung versäumt." Linzer Theol.-praktische Quartalschrift 1903, IV, 835.

Grundsätze so wahr in Ansehung aller Künste und aller Wissenschaften; um wie viel mehr sind sie wahr, wenn sich's um die Seelenleitung handelt, welche die schwerste und umfassendste Kunst ist, eine Kunst, wo man sich so leicht irren kann und wo der Irrtum so verderbliche Folgen nach sich ziehen kann." Wenn zur treuen Erfüllung der schweren Pflichten eines Seelsorgers weiter nichts als ein ehrbarer Wandel und guter Wille erfordert wird, sagt in seiner geraden Weise der gute P. Aegidius Jais, so lege man einem gutmütigen, tugendhaften Bauersknechte einen schwarzen Rock an und stelle ihn auf die Kanzel, in den Beichtstuhl in die Mitte der Kinder — der Gemeinde. Ein anderes ist Schafhirte und ein anderes Seelenhirt sein.[1])

Gregor der Große, der manches ernste Wort über das Priestertum und seine natürliche und übernatürliche Bedeutung für die Menschheit ausgesprochen, sagt in seiner „goldenen Schrift", in der „Pastoralregel": „Bei keiner Kunst maßt man es sich an, sie zu lehren, bevor man sie nicht mit aller Sorgfalt erlernt hat. Wie groß ist also der Leichtsinn, mit welchem Unerfahrene ein Vorsteheramt übernehmen, denn die Kunst aller Künste ist die Seelenleitung. Wer wüßte nicht, daß die Seelenwunden tiefer liegen, als die Wunden in den Eingeweiden? Und doch scheuen sich häufig der geistigen Gesetze völlig Unkundige nicht, sich als Seelenärzte auszugeben, während man sich doch schämen würde, für einen leiblichen Arzt zu gelten, ohne die Kraft der Arzneien zu kennen. Weil aber durch Gottes Fügung jetzt alles, was in der Welt hoch steht, in Ehrfurcht der christlichen Religion sich zuneigt, so gibt es welche, die in der heiligen Kirche unter dem Vorwande des Hirtenamtes nach Ehre und Ruhm haschen, als Lehrer angesehen sein möchten, über andere Leute erhaben sein wollen und nach den Worten der ewigen Wahrheit die ersten Begrüßungen auf öffentlichen Plätzen, die ersten Sitze bei Gastmählern, die ersten Stühle bei Zusammenkünften in Anspruch nehmen (Mt 23, 6). Solche vermögen umso weniger das übernommene Hirtenamt würdig zu verwalten, je mehr sie der Stolz allein zum Lehramt der Demut geführt hat. Denn sogar die Zunge gerät beim Lehramt in Verwirrung, wenn man nach anderem sich richtet, als nach dem, was man lehrt . . . Die Unwissenheit der Hirten wird durch die Stimme der ewigen Wahrheit getadelt, da sie durch den Propheten spricht: „Sogar die Hirten hatten keine Erkenntnis" (Js 56, 11). Anderswo zeigt der Herr seinen Abscheu gegen sie mit den Worten: „Auch die mit dem Gesetz umgingen, kannten mich nicht" (Jer 2, 8) . . . Häufig ist die Unwissenheit der Hirten eine gerechte Strafe für die Schuld der Untergebenen; denn obgleich jene aus eigener Schuld

[1]) Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande. Salzburg 1817, S. 270.

das Licht der Wissenschaft entbehren, so ist es doch die Folge eines strengen Gerichtes, daß durch ihre Unwissenheit auch diejenigen Schaden leiden, die sich nach ihnen richten. Darum sagt auch der Prophet nicht im Sinne eines Wunsches, sondern im Dienste der Weissagung: „Ihre Augen sollen finster werden und ihren Rücken krümme immer!" (Ps 68, 24). Die Augen sind diejenigen, welche zur höchsten Würde, gleichsam ins Antlitz erhoben, es als Amt übernommen haben, den Weg zu weisen; diejenigen aber, die in ihre Fußstapfen treten, heißen der Rücken. Wenn nun die Augen verfinstert werden, beugt sich der Rücken; denn wenn die Vorgesetzten das Licht der Wissenschaft verlieren, so krümmt sich der Rücken der Untergebenen, um die Last der Sünden zu tragen."[1])

Der heilige Bernhard sagt: „Wie kann Unwissenheit einen Mann entschuldigen, der als Meister der Unmündigen, als Lehrer der Unwissenden dasteht? Wahrlich, weil er nicht erkennt, wird er nicht erkannt werden und bewirken, daß auch viele nicht erkennen und nicht erkannt werden. Wie groß die Gefahr sei, wenn der Hirt die Weide nicht findet, der Führer den Weg nicht weiß, der Stellvertreter den Willen des Herrn nicht kennt, das erfährt die Kirche alle Tage vielfach und zu ihrem Jammer ... Was aber Gottes ist, das weiß niemand, außer durch den Geist Gottes, der in ihm ist. Daher ist nützlich die Lesung, nützlich die Gelehrsamkeit."[2])

„Die Wissenschaft ist ein geistig Schwert in des Mächtigen Hand. Ein unwissender Seelsorger ist ein stummer Herold. Es ist seine Pflicht, die Untergebenen zu unterweisen, das Volk Gott wohlgefällig zu machen durch Enthüllung der Geheimnisse der Schrift. Petrus und seine Nachfolger haben den Auftrag, ihr Netz in die Tiefe auszuwerfen, das ist, den tiefen Sinn der Schrift zu eröffnen, um Menschen zu fangen. Heute aber ist wie das Volk, so der Priester, wie die Finsternis, so das Licht. Erröte, Sion, es spricht das Meer (Is 23, 4); es werde schamrot und voll Reue der Seelsorger, daß er dem Volke vorsteht, ohne ihm zu nützen, daß er das Amt eines Lehrers auf sich genommen und ein stummer Prediger ist." So Petrus von Blois.[3])

Laurentius Justiniani äußert sich also: „Am Priester muß Wissenschaft und Gewalt zusammenstimmen, so daß du ohne großen Schaden für die Seelen in keiner Weise eins von dem anderen trennen kannst ... Wenn zwar die Gewalt gegeben ist, der Priester aber weiß nicht zu unterscheiden zwischen Aussatz und Aussatz, kennt nicht die Beschaffenheit der Laster und wie sehr sie Gott mißfallen, so tötet er sich selbst mit eigenem Dolch und ohne

---

[1]) Gregor der Große, De cura past. lib. 1, c. 1; Thalhofer, Bibl. d. K.-V.: Gregor der Große I, 329 f.

[2]) Bernard, Declam. de verbis: ecce nos etc. bei Amberger a. a. O. I, 468.

[3]) Ep. 23 ad S. Rom. eccl. card., bei Amberger a. a. O. S. 409.

Nutzen für den Büßer. Daher suche jeder Priester erst zu wissen, dann zu können. Die Wissenschaft muß der Gewalt vorangehen. Oder fällt nicht Schmach selbst auf die Kirche, wenn man einen unwissenden Priester sieht, dem es zukommt, das Volk zu unterweisen, und denen, die um ihn zusammenströmen, heilsame Mahnungen zu geben? Darum ist er ja der Gemeinden Haupt, darum hat er die Würde des kirchlichen Lehrstuhles erlangt, daß er das Wort Gottes den Völkern verkünde, den Irrenden die Leuchte der Wissenschaft vortrage und über alles, was zur katholischen Wahrheit gehört, den ihn Befragenden geeignete Erwiderung zu geben imstande sei."[1])

„Wenn der Priester sich mit Eifer auf das Studium der heiligen Wissenschaft verlegt", sagt Valuy,[2]) „versteht er den tieferen Sinn des Wortes Gottes, dessen Diener er ist; er verkündet es mit Ehren der versammelten Gemeinde, er besitzt Kraft und Weisheit, um die Vorschriften des Evangeliums in Ausführung zu bringen, und durch dieses alles wird Gott verherrlicht. Wenn er nicht studiert, bleibt das Wort Gottes ihm dunkel und verborgen; nur unvollkommen kann er es seinen Zuhörern mitteilen oder er verstümmelt es sogar derart, daß dasjenige, was er predigt, nicht mehr das Wort Gottes ist. Statt daß Gott verherrlicht wird, wird die höchste Majestät entwürdigt und das Wort Gottes, dem alle Hochachtung und unendliche Verehrung gebührt, erfährt die Schmach der Entheiligung, welche der heilige Paulus sich nicht scheut, einen sakrilegischen Ehebruch zu nennen: adulterantes verbum Dei." Die heilige Theresia sagte einmal: „Ich würde lieber einen gelehrten Beichtvater zu Rate ziehen, welcher weniger dem Gebete obliegt, als einen Mann des Gebetes, der nicht unterrichtet ist; denn der letztere könnte mich nicht leiten auf dem Wege der Wahrheit." Vom heiligen Franz von Sales haben wir den Ausspruch, daß die Unwissenheit bei einem Priester mehr zu fürchten ist als die Sünde, weil durch sie nicht nur der Priester selbst zugrunde geht, sondern auch das Priestertum entehrt und erniedrigt wird. Und er nennt die Wissenschaft im Priester das achte Sakrament und sagt, die größten Uebel in der Kirche seien daher gekommen, daß die Arche der Wissenschaft sich in anderen Händen befunden habe, als in denen der Leviten; und die Unwissenheit der Priester in seiner Diözese Genf sei die Ursache gewesen, warum der Kalvinismus solche Fortschritte habe machen können.

Der Priester, der also seinem Amte Ehre machen will, darf seine Studien nur mit seinem Leben beendigen. Kardinal J. Gibbons drückt das also aus: „Ich nehme nicht Anstand, zu behaupten, daß der Priester, welcher dahin zielt, sich zu seinem Amte

---

[1]) Laurentius Justiniani, De spiritual. animae interitu lib. 1.
[2]) A. a. O. S. 321.

gründlich auszurüsten, von seiner Ordination an unausgesetztem Studium obliegen muß. Und mag er noch so erfolgreiche theologische Studien hinter sich haben, ein Funke von Nachdenken und Beobachtung wird ihn bald überzeugen, wie mangelnd der Fonds an Kenntnissen ist, den er sich in dieser Zeit angelegt. Alles, was er gelernt hat, ist die Kunst, lernen zu können. Dort wurde das Fundament gelegt, der geistige Weiterbau ist das Werk seines ganzen Lebens. Kein gewissenhafter Anwalt oder Richter ist zufrieden mit den juristischen Kenntnissen, welche er sich vor seiner Promotion gewonnen. Warum denn sollte der Priester sich hierin eine Ausnahme gestatten?"[1]) Hören wir auch Valuy-Miller. Er schreibt: „Es bedarf mehr Wissenschaft, um eine Pfarrei zu regieren, als ein Königreich; mehr, um eine Seele, als eine Armee zu leiten; mehr, um einen Heiligen, als einen Helden heranzubilden. Wir wissen nicht genug, wenn wir mit dem Austritt aus dem Seminar zu studieren aufhören und wir werden nie zu viel wissen, wenn wir auch immer studieren. Angenommen sogar, daß wir hinreichende Kenntnisse besitzen, müssen wir dennoch schon deshalb unablässig studieren, um nicht alles wieder zu vergessen."[2]) Letzteres anlangend, sagt Kardinal Manning: „Die Theologie unserer früheren Tage ist bald verdunkelt durch die Vergessenheit und den Staub eines beschäftigten Lebens. Wie kostbar ist also für den Priester jeder Augenblick, den er von seiner tätigen Arbeit erübrigen kann, um zu seinen alten Büchern zurückzukehren oder um weiter und tiefer in seine früheren Studien einzudringen. Es ist daher gut, gewisse Bücher immer offen zu halten, um sie jeden möglichen Augenblick lesen zu können. Selbst in dem beschäftigsten Leben sollte es gewisse Nebenstunden — horae subsecivae — geben. Wir nennen sie ohnehin Mußestunden. Sie sind die Stunden, welche sozusagen wie durch Diebstahl von unseren Hauptpflichten und Hauptarbeiten des Tages abgeschnitten sind. Kein besseres Kennzeichen als dieses kann es geben, um zu sehen, ob ein Priester den Wert seiner Zeit kennt. Viele Menschen tun alles, als ob sie nichts täten und andere tun nichts, als ob sie alles täten. Ein Priester, der seine Zeit schätzt, findet fast immer für alles die genügende Zeit. Ein pünktlicher Geist kann die Stunden des Tages so ordnen, daß er selbst die Augenblicke zwischen Arbeiten und Pflichten herausnimmt und verwertet. Gewisse Bücher schwierigen und weitläufigen Inhaltes bedürfen einer Stunde ruhiger Aufmerksamkeit; andere, die weniger Aufmerksamkeit erfordern, können in flüchtigen Augen-

---

[1]) Der Gesandte Christi. Einsiedeln 1903, Benziger, S. 172.

[2]) Leitsterne für das Leben und Wirken des Priesters. Regensburg 1904, Manz, S. 128 f.

blicken überlesen werden; andere endlich kann man zu jeder Zeit in die Hand nehmen. Ein tüchtiger Gelehrter riet einst einem Freunde, sich Fünf-Minuten-Bücher zu verschaffen. Und manches Buch könnte in einem Jahre durchlesen werden, wenn man zu demselben täglich fünf Minuten verwendete. Alles, was dazu erfordert wird, ist eine gewohnte Aufmerksamkeit und ein fester Wille, von dem, was wir lesen, nicht abzulassen, bis wir es verstehen, wäre es auch nur eine Seite oder gar nur ein Satz."[1]) Kein Fortschritt in unserem Wissen bedeutet auch hier so viel als Rückschritt. Der fruchtbarste Boden wird nur Disteln und Dornen treiben, wenn er nicht emsig durchgepflügt wird. Ein Lehrer, der seine Studien an den Nagel hängt, ist auf dem geradesten Wege zum geistigen Bankerott (Gibbons).

Paulus, unser erhabenes Vor- und Musterbild im apostolischen Hirtenamte, dieser größte und ausgezeichnetste Seelsorger, schrieb kurze Zeit nach seiner Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft (im Jahre 63) an seinen „geliebten Sohn im Glauben", an Timotheus: **„Pflege der Vorlesung und der Lehre! . . . Darauf sinne, darin lebe . . .! Achte auf dich selbst und auf die Lehre! Verharre dabei!"** Und höre die Gründe! **„Denn wenn du dieses tust, so wirst du sowohl dich selbst retten, als auch die, welche auf dich hören."**[2]) Der gelehrte wie fromme Pastoraltheologe Dr J. Amberger faßt die heilsamen Früchte unablässigen eifrigen Studiums für den Seelsorgspriester in die Worte zusammen: **„Liebe zur Wissenschaft ist ein Schutzengel,** der dem Seelsorger zur Seite geht, der ihn Zurückgezogenheit von der Welt lieben lehrt, der ihn vor vielfachen Gelegenheiten des Verderbens bewahrt, der ihm Mut, Begeisterung, heilige Freuden in die Seele haucht, der ihn immer tiefer in die Geheimnisse Gottes schauen, der ihn die edle Gesinnung des Herzens nicht verlieren läßt, da wahre Wissenschaft und Gemeinheit der Gesinnung sich nicht vertragen können. Mach', ich bitte dich, diesen Schutzengel nicht weinen, verscheuch ihn nicht aus deiner Nähe! Sollten deine Talente bedeutende Fortschritte nicht hoffen lassen, so denke nur, daß dieses Schutzengels Name ist: Liebe zur Wissenschaft."[3])

Der Seelsorgspriester und die Heilige Schrift.

Vor allem aber ist es die Heilige Schrift, aus der wir gründliche Wissenschaft, reine Lehre erwerben. „Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Zurecht-

[1]) Kardinal Manning, Das ewige Priestertum. Mainz 1905, Kirchheim, S. 113 f.

[2]) 1 Tim 4, 13 f.

[3]) A. a. O. I, 416.

weisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit."[1]) Paulus rühmt sich, zu den Füßen Gamaliels Moses und die Propheten erlernt zu haben „nach der Weise des väterlichen Gesetzes".[2]) Dem Titus legt er ans Herz, mit den übrigen Eigenschaften eines Bischofs Schriftenkunde zu verbinden.[3]) Dem Timotheus, der von Jugend auf in der Heiligen Schrift unterwiesen war, empfiehlt er unablässiges Lesen, damit er nicht die Gnade verscherze, die ihm gegeben worden „durch Handauflegung der Priester".[4])

Der heilige Ambrosius nennt die Schrift das „Buch des Priesters",[5]) aber ganz vorzüglich ist sie das Buch des Seelsorgers und des Predigers. Der heilige Augustinus hat den kurzen, aber in seinem Lakonismus vielsagenden Satz aufgestellt: „Sapienter dicit homo tanto magis vel minus, quanto in scripturis sanctis magis minusve profecit."[6])

[1]) 2 Tim 3, 16. — Der heilige Hieronymus schreibt an Paulinus: „Ich bitte Dich, geliebtester Bruder, **unter diesen Schriften zu leben,** sie zu **erwägen, nichts anderes wissen zu wollen, nichts anderes zu suchen.** Erscheint Dir dies nicht schon hier auf Erden wie ein Wohnen im himmlischen Reiche? Nimm bei den heiligen Schriften keinen Anstoß an der Einfachheit und gleichsam Armseligkeit der Worte, welche teils durch Schuld der Uebersetzer, teils mit Absicht so gestellt sind, daß sie einerseits die ungebildete Gemeinde leichter belehren können und anderseits in einem und demselben Satze anders der Gelehrte und anders der Ungelehrte sie auffaßt." (Epist. 53. al. 103.) de studio Scripturarum n. 9, Migne P. L. 22, 549; Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Hieronymus, I, 342. — „Das Studium der Heiligen Schrift", sagt Professor Dr Ph. Kohout in einem mit warmer Liebe für die heilige Sache geschriebenen Artikel: Das Rundschreiben Leos XIII. über das Studium der Heiligen Schrift, Linz. Qu.-Schr. 1894, III, 556 f., der es verdiente, jedem jungen Priester in einem Separatabdruck mit in die Seelsorge gegeben zu werden, „das Studium der Heiligen Schrift ist das nobilissimum studium, auf welches in erster Reihe die Träger der heiligen Rollen, die Glieder des Priesterstandes, in Lesung, Betrachtung, Erklärung und Verteidigung einen ‚mit jedem Tage zunehmenden Eifer und Fleiß' verwenden sollen. Die Heilige Schrift ist sein (= des Priesters) Buch im eigentlichsten Sinne, sein Gesetzbuch, der Grundriß seiner Dogmatik, die Fundgrube seiner Predigt, der nie versiegende Quell seiner Aszese, seine sublimior philosophia, seine Geschichte. Auf ihm basiert seine Existenzberechtigung, es ist der Heimatschein seiner Kirche und seines Glaubens, das Adelsdiplom seines Standes."

[2]) Apg 22, 3.

[3]) Tit 1, 9.

[4]) 1 Tim 4, 13. 14.

[5]) St. Ambrosius, lib. 3, de fide, c. 7.

[6]) Augustinus, de doctr. christ. IV, cp. 5, n. 7. 8; Migne, P. L. 34, 92; bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Augustinus IV, 187. Der Prediger ist ihm einfach divinarum scripturarum tractator et doctor. „Die Heilige Schrift", sagt Leo XIII., „gibt dem geistlichen Redner die wahre Autorität, apostolische Freimütigkeit und verschafft ihm eine **kernige und sieghafte Beredsamkeit** .... Die ausgezeichnetsten Kanzelredner haben mit Dank gegen Gott versichert, daß sie ihren Namen hauptsächlich der anhaltenden Beschäftigung mit der Bibel und frommer Betrachtung verdanken." Providentissimus Deus, 18. Nov. 1893.

Wie schön und rührend mahnt der heilige Hieronymus[1]) eine römische Mutter, ihr Kind an der Hand der Bibel zur Tugend heranzuziehen! Uns ruft er zu: „Lies die Heilige Schrift, ja lege sie nie aus deinen Händen!"[2]) — Ein anderer Geistesmann mahnt: „Beschäftige dich immer, so viel du kannst, mit der Heiligen Schrift; ich wiederhole es, beschäftige dich immer mit der Heiligen Schrift."[3]) — Gregor der Große stellt als Grundsatz der Pastoral die Lehre auf: „Der Seelsorger wird sein Amt nur dann zum Wohle der Kirche verwalten, wenn er täglich die Gebote der Heiligen Schrift eifrig betrachtet."[4]) Der heilige Karl Borromäus sah das Studium der Heiligen Schrift als so unerläßlich für den Geistlichen an, daß er wollte, er solle selbe Tag und Nacht lesen und betrachten. „Sed, cum in sortem Domini vocati estis, in eius lege die ac nocte meditemini."[5])

Von Bossuet sagt sein Biograph: „Bossuet verließ die Kirche nur, um sich in sein Zimmer einzuschließen und seinen tiefen Forschungen über die Schrift und Tradition zu obliegen, welche ihm so mächtige Waffen gegen jede Art von Irrtümer darboten. Er setzte alle nutzlosen oder angenehmen Studien, die seinem Stande fremd waren, beiseite. Obschon er beinahe die ganze Bibel auswendig wußte, las er sie doch beständig, den Rand füllte er mit kurzen Noten und bekannte, die Bibel sei seine Leidenschaft, ohne sie könne er

---

[1]) Die Stelle lautet: „Statt Edelsteinen und Seidenstoffen liebe sie die Handschriften der heiligen Schriften, an denen ihr nicht die bunte Goldmalerei auf babylonischem Pergamente, sondern die getreu verbesserte und mit kundiger Hand gefertigte Interpunktion und Einteilung des Textes gefallen soll. Zuerst soll sie das Psalterium lernen; an diesen Gesängen möge sie sich erlustigen und in den Sprichwörtern Salomos weise Lebensregeln sich aneignen; im Prediger gewöhne sie sich, das Irdische zu verachten; im Job eifere sie den Beispielen der Geduld und Tugend nach. Dann gehe sie über zu den Evangelien, die sie nie aus den Händen legen darf, die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel trinke sie mit ganzer Herzenslust. Wenn sie die Vorratskammer ihres Innern mit diesen Schätzen wird bereichert haben, lerne sie auswendig die Propheten, den Heptateuch (= die fünf Bücher Moses, Josua und Richter), die Bücher der Könige, der Chronik, Esdras und Esther. Zuletzt, wenn es ohne Gefahr geschehen kann, lerne sie das Hohe Lied, damit sie nicht, wenn sie es gleich zu Anfang läse, unter den fälschlich-sinnlichen Worten den Hochzeitsgesang der himmlischen und geistlichen Vermählung verkennend, zu ihrem Schaden verwundet werde." Hieronymus, epistol. 107. ad Laetam de institutione filiae Paulae (minoris); bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Hieronymus, I, 467 ff., Migne, P. L. 22, 876, 877.

[2]) Ad Nepot. epist. 52, n. 7; bei Thalhofer l. c. Hieronymus, I, 312, Migne, P. L. 22, 533.

[3]) Petrus von Blois; bei Amberger a. a. O. I, 51.

[4]) Pastoralregel II, cp. 11; bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Gregor der Große, I, 392.

[5]) Conc. Mediol. IV., part. 3, tit. 7.

nicht leben. Niemals machte er eine Reise, sollte sie auch nur eine oder zwei Stunden dauern, ohne die Bibel bei sich zu tragen.[1])

Ein heiliger Beda hat sein ganzes Leben dem Studium der Heiligen Schrift gewidmet nach seinem eigenen Geständnis: „Meine ganze Lebenszeit brachte ich in steter Betrachtung und Studium der Heiligen Schriften zu.“[2])

„Welche Lektion geben diese erhabenen Geister so vielen Priestern, die das Buch der Bücher — von den heiligen Vätern liber sacerdotis, substantia sacerdotii nostri genannt — verachten“, schreibt Valuy,[3]) „dagegen begierig nach den Tagesblättern und profanen

---

[1]) F. Valuy-Miller, a. a. O. S. 294.

[2]) Cf. Dr J. Walter, Der katholische Priester. Brixen 1908, Preßverein, S. 114.

[3]) A. a. O. S. 294. — Hier kommt uns eine Bemerkung des Spirituals Eschenmoser in unserer theologisch-praktischen Quartalschrift 1903, IV, 836, über das „leidige Zeitungslesen“ sehr gelegen. Er schreibt dort auf Grund seiner Erklärung eines Wortes des heiligen Thomas von Aquin: „Wehe, wir leben in einer für unseren erhabenen Beruf recht unglücklichen Zeitperiode! Was bringt uns das ein, wenn wir täglich ganze Wüsteneien durcheilen, um da und dort ein Körnlein brauchbarer geistiger Nahrung zu erhaschen? Vollen und tollen Kopf, Unaufgelegtheit und Zerstreuung im Gebet, Ruin des trauten Verkehrs mit dem göttlichen Meister, Ermüdung der Augen bis zum Uebermaße, Schwäche der Gedächtniskraft u. dgl. tauschen wir ein für die unkäufliche, so genau zuberechnete Lebenszeit, die zu ernstem Studium und Gebet verwendet, die Erfolge unserer Wirksamkeit und den wahren Reichtum der eigenen Seele oft in wenigen Jahren zum Staunen mehren würde. Das Uebel ist nun freilich für jeden Seelsorger zur Not geworden; denn im Interesse der Herde muß sich jeder auf dem Laufenden erhalten, ja in Sachen manchmal noch weit mehr tun. Aber es geht häufig genug auch hier wie mit dem Essen: Die Natur brauchte eigentlich wenig zu ihrem Unterhalte; dagegen ist die Begierlichkeit maßlos und wie mit einer Peitsche treibt die Neugier den armen Geist oft über fast endlose Sandebenen. Eine energische Ausscheidung des wirklich Nötigen vom Unnötigen in der ephemeren Literatur wird sicher etwelchen, vielleicht sehr großen Zeitgewinn für ein Studium zur Folge haben, das an Wert und Wirksamkeit für uns und das Heil der unsterblichen Seelen weit höher noch als reines Sonnenlicht über der rauchenden Petroleumflamme steht.“ — Franz Kaufmann schreibt in seinen „Erinnerungen an Hettinger“: „Hettinger war ein Feind des übermäßigen Lesens von Tageblättern, er wies uns stets auf das fruchtbringendere Studium der Quellen hin und begnügte sich selbst, wenigstens zu meiner Zeit, mit einer sehr bescheidenen politischen Tageskost. ‚Wenn man einmal so alt geworden ist, wie ich bin,‘ meinte er, ‚dann verliert man an der Lektüre politischer Tageblätter den Geschmack. Eine große Zeitung mit langen politischen Artikeln widersteht mir. Ich lese nur das Fränkische Volksblatt, da finde ich genugsam die bedeutenden Ereignisse des Tages und mehr will ich gar nicht, auf lange politische Erörterungen darüber verzichte ich gerne‘“. Frankfurter zeitgemäße Broschüren 1891, XII, 243 f. — Rem. Storf läßt sich in seinem sehr lesenswerten Artikel: „Die Kirchenväter und der Seelsorgeklerus“, Passauer theol.-prakt. Monatsschrift 1903, 185, bezüglich des Studiums der Väter also vernehmen: „Wie viel Zeit wird nicht durch die übermäßige Zeitungslektüre vertrödelt? Es ist selbstverständlich, daß der

Zeitschriften oder gar anderen elenden Wischen greifen, um daraus ihre Geistesnahrung zu schöpfen."

Die Heilige Schrift soll daher des Priesters liebstes Buch sein; „sie muß das erste und geschätzteste Buch in seiner Bibliothek sein", sagt Walter.[1] „Kein Buch in der Welt hat einen solchen Autor ... Diesem Buch soll man es ansehen, daß es durch täglichen Gebrauch wohl abgegriffen ist." (Fortsetzung folgt.)

Ueber den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht.

Von H. Noldin S. J.

Dritter Artikel.

Zum Schlusse mögen noch die Vorteile kurz zusammengefaßt werden, welche aus der vorgelegten Auffassung des Herzens Jesu als des Gegenstandes der Andacht für die Darstellung und Uebung derselben sich ergeben.

Die Vertreter der verschiedenen Anschauungen über den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht stimmen alle darin überein, daß er ein einheitlicher sein müsse. Eine Andacht fordert eben einen einheitlichen Gegenstand. Es ist nicht nötig, daß er aus einem einzigen Dinge bestehe, wenn er aber aus mehreren Dingen besteht, müssen diese doch irgendwie miteinander verbunden sein, daß sie als etwas Einheitliches, als ein Ganzes erkannt und gedacht werden können. Deshalb waren die Schriftsteller, welche der Ansicht waren, man verehre in der Herz-Jesu-Andacht das Herz im eigentlichen und das Herz im übertragenen Sinne, das leibliche Herz und die Liebe des Herrn, stets bemüht zu zeigen, daß nach ihrer Auffassung der Gegenstand der Andacht einer sei, der mit einem Gedanken erfaßt und mit einem Worte bezeichnet werde; allein es wollte nie gelingen, auf Grund des einen Wortes „Herz" die Einheit des Gegenstandes zu erweisen, weil es unmöglich ist, das Objekt des eigentlichen und das Objekt des übertragenen Begriffes in ein Gedankenbild zusammenzufassen. Wie es unmöglich ist, das Lamm im eigentlichen Sinne und Christus, das Lamm im übertragenen Sinne, in einen Gedanken zu fassen, so ist es unmöglich, das Herz im eigentlichen Sinne und die Liebe, das Herz im übertragenen Sinne, in einem Bilde zu denken. Sie sind eben nicht bloß grundverschiedene Dinge,

---

Seelsorger auch mit den politischen und sozialen Tagesfragen vertraut sein muß, aber es ist nicht notwendig, daß er Tag für Tag die immer mehr ausgedehnten Zeilen eines umfangreichen Blattes durchstudiert oder gar mehrere Zeitungen täglich liest. Abgesehen davon, daß es geringen Gewinn bringt, dieselben Dinge in wenig veränderter Form und mit noch weniger neuen Gedanken vielmals zu lesen, ist die köstliche, viel besser zu verwendende Zeit verloren." Der Sperrdruck ist unsere Zutat.

[1]) A. a. O. S. 108.

sondern jedes ist ein für sich bestehender und in sich vollständig abgeschlossener Gegenstand, der mit einem eigenen Begriffe (Herz, Liebe) gedacht und mit einem eigenen Worte bezeichnet wird.

Anders verhält sich die Sache in unserer Auffassung. Mit dem Ausdrucke „Herz Jesu" werden nicht mehrere verschiedene voneinander unabhängige Dinge dargestellt — das leibliche Herz, das Verstandes-, Willens- und Gefühlsleben —, sondern alle diese als einheitliches, lebendiges Ganze. Unsere Akte der Anbetung, des Lobes, der Liebe, der Bitte richten sich nicht auf verschiedene Dinge, bald auf dieses, bald auf jenes, sondern auf das einheitliche Ganze, das wir mit dem Worte „Herz Jesu" bezeichnen.[1]) Derartige Redeweisen sind uns allen geläufig. Wenn wir sagen: „Dieser Mensch ist blind, klug, treu, sanft", so sagen wir vom einheitlichen, lebendigen Ganzen, vom Menschen, aus, was Eigenschaften verschiedener Teile desselben sind, des Auges, des Verstandes, des Willens, des Gemütes, die aber alle in einem Ganzen vereinigt sind. So wird in den Redeweisen vom Herzen Jesu dieses Herz nach den verschiedenen Eigenschaften seiner Teile bezeichnet. Wenn wir sagen: „Herz Jesu von der Lanze durchbohrt", bezeichnen wir es nach seinem leiblichen Bestandteile; „Herz Jesu, in dem alle Schätze der Weisheit sind", nach dem gottmenschlichen Verstandesleben; „Herz Jesu, Abgrund aller Tugenden, von Liebe erfüllt, gehorsam bis zum Tode", nach Eigenschaften des gottmenschlichen Willens und Gemütes. Wir denken und reden so mit vollem Rechte, weil die einzelnen Bestandteile des Herzens Jesu infolge der Begriffserweiterung ein einheitliches, lebendiges Ganzes bilden, das Herz im vollen und weiteren Sinne.

Die Herz-Jesu-Andacht soll eine Volksandacht sein für alle Katholiken ohne Unterschied des Standes und Ranges; nach den Absichten des Herrn, die er der heiligen Margareta geäußert, sollte sie über die ganze Welt verbreitet werden. Die Aufnahme und Uebung derselben beim gläubigen Volke ging langsam. Als sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anfing, mehr gepflegt zu werden, wurde in allem Ernste das Bedenken geäußert, ob sie zu einer Volksandacht sich eigne, es fehle ihr die erste Eigenschaft, die eine Volksandacht besitzen muß, die Einfachheit und Klarheit des Gegenstandes. Könnte das leibliche Herz, insofern es Symbol der Liebe ist, oder die Liebe des Herrn unter dem Symbol des Herzens allein als Gegenstand der Andacht hingestellt werden, so hätte sie einen einfachen, bestimmten und klaren Gegenstand, den das Volk leicht erfassen würde; aber beides zusammen wirkt verwirrend. Die üblichen Darstellungen waren wirklich nichts weniger als einfach und klar. Die vielen Distinktionen, die gebraucht werden mußten: physisches Herz, übersinnliches Herz, tropisches Herz, symbolisches

---

[1]) Vgl. Zweiter Artikel, Jahrg. 1920, S. 514 ff.

Herz; Totalobjekt, Materialobjekt, Formalobjekt, übergeordneter, untergeordneter Gegenstand — mußten auch bei gebildeten Lesern verwirrend wirken. Das alles wird bei der hier dargelegten Auffassung ganz anders. Zunächst entfällt die alte Streitfrage, die erst in letzter Zeit wieder aufgetaucht ist, ob das leibliche Herz oder das übersinnliche Herz oder beide zugleich den Gegenstand der Andacht bilden. Gegenstand der Andacht ist das Herz Jesu im vollen Sinne des Wortes, in welchem es das leibliche Herz und das Innere des Herrn in einem erweiterten, aber wahren und eigentlichen Begriffe zusammenfaßt. Auch für die wissenschaftliche Darstellung sind alle verwirrenden Distinktionen überflüssig. Nur das eine ist nötig, eine klare und bestimmte Auffassung der engeren und weiteren Begriffe im allgemeinen und des engeren und weiteren Herzbegriffes im besonderen zu besitzen. Die Darstellungen für das Volk können ganz einfach gehalten sein. Der natürliche Volksgeist, der in Begriffserweiterungen sich oft betätigt, läßt die einfachen Gläubigen sofort das Richtige treffen. Tatsächlich hat das christliche Volk in der Auffassung der Andacht und ihres Gegenstandes nie Schwierigkeiten gefunden.[1])

Auch an den Personifikationen des Herzens Jesu hat man häufig Anstoß genommen. Von jeher haben in der Uebung der Herz-Jesu-Andacht Anreden an das Herz Jesu und Bitten an dasselbe, besonders in den Herz-Jesu-Litaneien häufigen Gebrauch gefunden. Die Mehrzahl der Gläubigen hat in dieser Uebung nichts Auffallendes gefunden; wohl in dem dunklen Bewußtsein der alten und allgemeinen Denk- und Redeweise vom Herzen, derzufolge das Herz Jesu auch die hochheilige Seele des Herrn umschließt. Manche aber haben an diesen Redeweisen nicht ohne Grund Anstoß genommen; denn wenn das Herz Jesu, wie erklärt wurde, nichts anderes ist, als das leibliche Herz und das Herz im übertragenen Sinne, das heißt die Liebe des Herrn, dann lassen sich die gebräuchlichen Redeweisen durch nichts rechtfertigen. Es schwindet aber jede Schwierigkeit, wenn der Gegenstand, der verehrt und angebetet wird, das Herz Jesu im weiteren Sinne ist. Die heilige Seele des Herrn ist zwar nicht Person, so wenig als die Seele eines Menschen es ist; die genannten Redeweisen setzen also eine Personifikation der Seele Jesu Christi voraus. Allein sie ist eine vernunft- und willenbegabte Substanz, sie kann also vernehmen, was wir sagen und auf unsere Reden antworten; und die Personifikation einer vernünftigen Substanz liegt so nahe, daß wir dieselbe oft und oft in unseren Gedanken vornehmen, ohne uns dessen bewußt zu werden. Wir reden zu unserer

---

[1]) Einzelne kritisch veranlagte Geister konnten sich allerdings mit der Andacht nicht befreunden. Von der Art und Weise der vielfach aus Frankreich herübergenommenen Uebungen abgesehen, war es wirklich die Darstellung des Gegenstandes, in der sie sich nicht zurechtfinden konnten.

Seele wie der Mann im Evangelium;[1]) wir lassen den Herrn in Andachtsbüchern viele und lange Gespräche halten mit der andächtigen und gottliebenden Seele; wir beten zu den Heiligen des Himmels, den Seelen im Fegefeuer, wie wenn sie Personen wären, ohne etwas Vernunftwidriges darin zu finden, obwohl sie so wenig Personen sind, als die mit dem Leibe vereinigten Seelen. Auch die oft wiederholten Anreden und Bitten der Litaneien verstoßen demnach in dieser Auffassung weder gegen die Vernunft noch gegen den guten Geschmack.

Die Aussagen vom Herzen Jesu bedurften einer gewissen Vorsicht, um nicht Ungereimtes vorzubringen. Es wurden deshalb eigene Regeln aufgestellt über die Art und Weise, wie man vom Herzen Jesu richtig reden soll, und oft genug wurde Klage geführt, daß durch unrichtige Aussagen gegen die Andacht selbst Mißachtung erzeugt werde. Der Grund lag eben darin, daß man dem Worte Herz eine doppelte Bedeutung beilegte, eine eigentliche (leibliches Herz) und eine übertragene (die Liebe). Häufig genug geschah es, daß die beiden Begriffe miteinander verwechselt wurden und von dem einen ausgesagt wurde, was nur von dem anderen paßte.

Auch die Aussagen, die vom Herzen Jesu gemacht werden, finden in der vorgelegten Theorie eine ganz einfache, leichte Erklärung. Der Begriff des Herzens im erweiterten Sinne enthält viele und verschiedene Elemente, aber er ist ein, wenn auch zusammengesetzter, Begriff und wird von dem, was er vorstellt und bezeichnet, im wahren und eigentlichen Sinne ausgesagt. Darum werden die Prädikate, die den geistigen Elementen des Herzens zukommen, dem Herzen ebenso im wahren und eigentlichen Sinne zugeschrieben wie die Handlungen und Eigenschaften, die den organischen Teilen angehören. Man kann zwar die Prädikate der einzelnen Bestandteile nicht den übrigen Bestandteilen zuschreiben, man kann nicht sagen, das leibliche Herz liebt die Menschen, oder die Seele war tot im Grabe, wohl aber kann man ohne Redefigur im wahren und eigentlichen Sinne sagen, das Herz Jesu liebt die Menschen, das Herz Jesu lag tot im Grabe. Wie man von einer Sense, die mit einer grünen Handhabe versehen ist, nicht sagen kann, die Klinge ist grün, wohl aber, die Sense ist grün. Zwei Arten von Prädikaten darf man auch in dieser Theorie vom Herzen Jesu nicht aussagen. Erstens Prädikate, die zunächst und unmittelbar die Person betreffen. Man kann daher nicht sagen, das Herz Jesu ist empfangen, geboren worden. Sodann Handlungen und Eigenschaften, die unmittelbar Teilen der Person zukommen, die nicht zum Herzen gehören. Man kann nicht sagen, das Herz Jesu hat gesprochen, hat in der Werkstätte gearbeitet, hat mit Zöllnern gegessen, ist am Jakobsbrunnen gesessen u. s. w.

---

[1]) Luk. 12, 19.

Die Herz-Jesu-Andacht ist zwar keine wesentliche Uebung unserer heiligen Religion, ein Mißverständnis in derselben könnte deshalb auch keinen erheblichen Schaden zur Folge haben; es ist aber bei einer so viel und eifrig geübten und mit so reichen Heilsgnaden gesegneten Andacht doch von großer Bedeutung, daß kein Bedenken und keine Unklarheit ihr volles Verständnis hindere.

In den drei Jahrhunderten des deutschen Mittelalters, in welchen die Uebung der Herz-Jesu-Andacht eine so außerordentliche Blüte erreicht hatte, ist nach dem Gegenstande der Andacht nie gefragt worden, er ist nie erklärt worden; jedermann wußte es, jedermann verstand es, es war von selbst alles klar. Der allgemein herrschende, althergebrachte Herz-Jesu-Begriff sagte alles. Erst der Wandel in der Bedeutung des Wortes Herz, der im 17. und 18. Jahrhundert vor sich gegangen und mehr noch der bedauerliche Mißgriff, mit dem Gegenstande der Verehrung den unverständlichen Ausdruck „symbolisch" zu verquicken, hat das volle Verständnis getrübt und erschwert.

Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit.

Von Kaplan Baum, Andernach.

Mit tiefer Weisheit beginnt Scupoli[1]) sein goldenes Büchlein vom geistlichen Kampf: „Willst du die Höhe der Vollkommenheit erreichen und ein Geist mit Gott werden, — das größte und edelste Unternehmen, das sich denken läßt, — so mußt du vorerst erkennen, worin das wahre vollkommene Leben besteht. Viele setzen es ohne weiteres in ein strenges Leben, in Abtötung des Fleisches durch Bußkleider, Geißeln, Nachtwachen, Fasten und andere körperliche Peinigungen. Andere, zumal Frauenspersonen, geben sich dem Glauben hin, sie seien schon sehr weit gekommen, wenn sie recht viele mündliche Gebete sprechen, viele Messen hören, alle Kirchen besuchen und oft zur Kommunion gehen. Wieder andere, zumal solche, die unter dem Ordenskleide in Klöstern leben, sind der Ueberzeugung, die Vollkommenheit hänge ganz und gar vom Besuche des Chores, vom Stillschweigen, von der Zurückgezogenheit und von der Strenge der Disziplin und der Observanz ab. Aber diese alle täuschen sich. Sie nehmen die Mittel oder die Früchte für das geistliche Leben selber. In welch großem Irrtum sie sich befinden und wie weit sie von der Vollkommenheit entfernt sind, kann man leicht aus ihrem eigenen Leben ersehen. Indem sie sich an diese äußerlichen Uebungen hängen, überlassen sie das Herz ihren Neigungen und dem verborgenen Feinde, folgen ihrem eigenen Sinne und Willen, werden blind gegen sich selbst und verfallen um so leichter der eitlen Selbstüberhebung,

[1]) Laur. Scupoli, Der geistliche Kampf, Regensburg 1893⁴. 1. Kap., S. 11 ff.

je mehr die Dinge, in denen sie die Vollkommenheit suchen, an sich gut sind. Werden ihnen aber diese genommen oder kommen sie in Lagen, wo sie davon keinen Gebrauch machen können, so geraten sie außer Rand und Band und brechen zusammen. Denn da sie das Aeußerliche verloren haben und das Innere niemals hatten, so bleibt ihnen dann gar nichts mehr zurück."

Mit ihm stimmt der heilige Franz von Sales[1]) überein, wenn er in seiner „Philothea" schreibt: „Arelius zeichnete die Gesichter aller Bilder, die er schuf, mit Zügen der Personen, die er liebte: also malt auch jedermann die Gottseligkeit nach seiner Meinung und Vorstellung. Wer gern fastet, hält sich für fromm, so oft er nur fastet, wenn schon sein Herz schwillt von Haß und Groll. Der scheut sich, seine Zunge mit Wein oder gar mit Wasser zu benetzen; doch sie einzutauchen in seines Nächsten Herzblut durch Ehrabschneiden und Verleumden trägt er kein Bedenken. Ein anderer dünkt sich fromm, da er doch täglich eine Menge Gebete spricht; gleichwohl bricht er bald darauf in böse, beleidigende und harte Worte gegen seine Hausgenossen und Nachbarn aus. Ein Dritter öffnet willig seine Börse den Armen; doch nicht so sein Herz der Feindesliebe. Ein Vierter hingegen vergibt gern seinen Feinden; seinen Gläubigern aber verweigert er, so lange das Gericht ihn nicht zwingt, was Rechtes ist. Alle diese halten sich für fromm; ja sie gelten auch bei anderen vielleicht so; allein sie sind es keineswegs. Als Sauls Knechte David in seinem Hause suchten, da legte Michol ein Bild in dessen Bett, bekleidet mit Davids Gewändern, so machte sie dann die Diener glauben, er selbst liege krank da und schlafe. Ebenso bekleiden sich viele mit gewissen äußerlichen Werken der Frömmigkeit und die Welt glaubt, sie seien wirklich fromm; in Wahrheit sind sie aber nur Statuen und Schattenbilder der Frömmigkeit."

Fassen wir kurz die irrigen Begriffe von Vollkommenheit zusammen, so können wir sagen: Die christliche Vollkommenheit besteht nicht

a) in äußeren Bußwerken und Strengheiten,
b) in der Häufung von religiösen Uebungen,
c) in der pünktlichen Beobachtung der Ordensregel,
d) auch nicht einmal in außerordentlichen Glanzleistungen des Tugendlebens.

Wollen wir den wahren Begriff von Vollkommenheit haben, muß ausgegangen werden von der Worterklärung. Es seien zunächst zwei Stellen des heiligen Thomas angeführt, die den Begriff erläutern. Simpliciter quidem perfectum est, quod attingit ad finem eius quod ei competit secundum propriam rationem.[2]) Unum-

[1]) Franz v. Sales, Philothea, übersetzt von Häglsperger, Regensburg 1870^{3}.

[2]) S. Thom. opusc. II. (al. XVIII.), cap. 1. Opuscula selecta I. Regensburg 1878^{9}.

quodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.[1])

Also vollkommen ist ein Wesen, wenn es das verwirklicht, wozu es fähig und bestimmt ist, wenn es das Ziel, nach dem es seiner Natur nach strebt, erreicht, z. B. vollkommen ist das Auge, wenn es die Gegenstände genau zu unterscheiden vermag, vollkommen ist ein Instrument, wenn es das Ziel, dem es dienen soll, erreicht. Mit anderen Worten: Die Frage nach der Vollkommenheit ist keine andere als die Frage nach dem Endziel.

Gott hat in sich sein Ziel und seine Vollkommenheit. Die Geschöpfe dagegen haben nicht ihr Ziel und ihre Ruhe in sich selbst; sie bedürfen eines Gegenstandes, der sie ergänzt, sie sind erst vollendet, wenn sie das Endziel ihres Lebens erreicht haben. Dem Endziel zustreben, heißt darum auf dem Wege der Vollkommenheit sein. Da nun das Endziel des Menschen Gott ist und sein Ziel erreichen die Vollkommenheit erlangen heißt, so muß die Vollkommenheit der Seele darin bestehen, nach Gott zu streben, ihn zu besitzen. „Gott und die Seele sind also die beiden Glieder, die in Beziehung treten müssen, um die Vollkommenheit zu verwirklichen. Gott, der sich der Seele gibt — die Seele, die sich Gott gibt. Das ist das ganze Geheimnis der Vollkommenheit. Sollen wir in möglichster Kürze sagen, was die Vollkommenheit ist, so liegt alles in dem Satze: Vollkommenheit besteht in der Einigung des Menschen mit Gott, der Natur mit der Uebernatur.“[2])

Die Vereinigung der Seele mit Gott wird nun vorzüglich vollzogen durch die Liebe. Das Wesen der Liebe besteht ja gerade darin, daß sie Gott als das höchste Gut erkennt, mit allen Fähigkeiten des Willens erstrebt und erfaßt und in ihm als dem letzten Ziele ruht, so wie Gott sich selbst liebt und in sich ruht. Die Liebe bewirkt also eine Umbildung des Liebenden in das geliebte Wesen, die größtmöglichste Verähnlichung und Vereinigung mit Gott, dem vollkommensten Wesen. Schon die natürliche Gottesliebe, wie sie hervorgerufen wird durch die Erkenntnis Gottes, ist ein Band, das die Seele Gott näher bringt. Noch inniger aber wird die Vereinigung mit Gott durch jene Liebe hergestellt, die „ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ward“. (Röm 5, 5.)

Das ist die Lehre des heiligen Johannes, der schreibt: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ (1. Jo. 4, 16.) und „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“ (Jo. 14, 23.) Es ist auch die Lehre des Völkerapostels, der im Kolosserbriefe die Liebe „das Band der Voll-

[1]) S. theol. II, 2. q. 184, a. 1.

[2]) Weiß Alb. Mar., O. Pr., Apologie des Christentums. Freiburg 1889[1], Bd. V, S. 578.

kommenheit" nennt und 1. Kor. 6, 17 den Schluß daraus zieht, daß durch dieses Band der göttliche und menschliche Geist geeint werden: „Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm."

Sodann wird in der Heiligen Schrift des öfteren hingewiesen, daß, wer die Liebe übe, das ganze Gesetz erfülle. Der Heiland bezeichnet die Liebe als den Inbegriff des Gesetzes (Mt. 22, 40), der heilige Paulus nennt sie die Erfüllung alles Gesetzes (Röm. 13, 8; Gal. 5, 14), das Ziel und Ende des Gesetzes (1. Tim. 1, 5). Es sei nur angeführt Röm. 13, 8 ff.: „Denn wer seinen Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn ‚du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis geben, du sollst nicht begehren' und jedes andere Gebot ist in diesem Worte zusammengefaßt: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.' Die Liebe des Nächsten tut nichts Böses. Erfüllung des Gesetzes ist also die Liebe." Der Apostel stellt also hier einander gegenüber plenitudo legis und dilectio. Nun ist aber doch ohne Zweifel die plenitudo legis, das heißt die vollständige Erfüllung des Gesetzes etwas Vollkommenes. Also besteht auch die Vollkommenheit in Liebe.

Richtig bemerkt darum P. Bürger S. J.:[1]) „Wer wüßte nicht, daß der Hauptzweck der Gesetze die Erreichung einer bestimmten Vollkommenheit in jener Gesellschaft ist, für welche sie erlassen sind? So bezwecken die bürgerlichen Gesetze die Bildung eines vollendeten Staates, die Militärgesetze ein vollendetes Militärwesen und die Gesetze Christi darum auch nur die Vollendung und Vollkommenheit der Christen. Da nun alle Gesetze des Heilandes nichts als die Liebe Gottes und des Nächsten zu ihrem Zwecke haben, so kann unsere Vollkommenheit nur in dieser Liebe bestehen: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus aller deiner Kraft. (Mk. 12, 90.) An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und Propheten. (Mt. 22, 40.)"

Diese in der Offenbarung begründete Anschauung ist stets von den Lehrern der Kirche festgehalten und deutlich zum Ausdruck gebracht worden. So sagt schon der heilige Augustinus:[2]) ipsa (caritas) enim est verissima, plenissima perfectissimaque iustitia.

Der Engel der Schule legt es in die Worte:[3]) Omnis christianae vitae perfectio secundum caritatem attendenda est. Dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis . . . . . Et ideo secundum caritatem attenditur perfectio christianae vitae.

---

[1]) P. Bürger S. J., Unterweisung über die christliche Vollkommenheit. 2. Vortrag. Freiburg 1905², S. 22.

[2]) S. Aug., de natura et gratia, cap. 42. ML. 44, 271.

[3]) S. theol. II, 2. q. 184, a. 1.

Hierzu bemerkt Suarez:[1]) Theologi communiter cum D. Thoma .... perfectionem vitae christianae in solius caritatis perfectione constituunt. So besteht also die christliche Vollkommenheit in der Liebe. Diese Liebe ist, wie so feinsinnig Meschler[2]) sagt, „das Anbrechen des schönen Tages der ewigen Seligkeit in unsern Herzen hienieden".

Hier dürfte die Frage angebracht sein, welchen Anteil an der Vollkommenheit die übrigen Tugenden haben. Aus der Lehre de caritate[3]) wissen wir, daß auf Grund der Heiligen Schrift (z. B. 1. Kor. 13, 1. ff) die Liebe das „principium vivificans reliquarum virtutum" ist; die Scholastiker nennen dieses principium vitale „forma". Hören wir den Aquinaten:[4]) Caritas forma omnium virtutum est cum per ipsam omnium virtutum actus ad debitum et ultimum finem ordinentur und an anderer Stelle: est principium bonorum operum et .... cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.[5]) Hieraus folgt:

Die von der Liebe verschiedenen Tugenden tragen zur Vollkommenheit ebenso bei wie zur Liebe und sind beiden gleich notwendig.

Da die Liebe das Endziel ist und die anderen Tugenden nur das Mittel dazu, es zu erreichen, so ist, wie der heilige Thomas[6]) sagt, die Liebe das principale der Vollkommenheit und die anderen Tugenden gehören ihr nur insofern an, als sie zum Werke der Liebe beitragen.

Was das Verhältnis der übrigen Tugenden zur Liebe angeht, können wir sagen: Glaube und Hoffnung werden in diesem Leben notwendig gefordert zur Vollkommenheit. Aber die Vollkommenheit selbst beruht nicht in ihnen. Denn im Himmel, wo die Vollkommenheit ja die größte ist, bestehen sie nicht mehr, vielmehr tritt an die Stelle des Glaubens das Schauen, an Stelle der Hoffnung der beglückende Besitz.

Ohne die moralischen Tugenden aber kann die Liebe sich nicht betätigen: einerseits dienen sie ihr, die Hindernisse zu überwinden, die sich ihr entgegenstellen, anderseits mehren sie die Akte, die die

---

[1]) Suarez, de stat. relig. I, c. 3, n. 3. De virtute et statu religionis. Moguntiae 1625, tom. III, S. 8.

[2]) P. Meschler S. J., Geistesleben. Freiburg 1916, 1. u. 2., S. 25.

[3]) Cfr. P. Chr. Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae. Freiburg 1910², tom. VIII, n. 632.

[4]) II, 2. q. 23, a. 8.

[5]) I, 2. q. 65, a. 3.

[6]) II, 2. q. 184, a. 1, ad 2. Et ideo secundum caritatem attenditur simpliciter perfectio vitae christianae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principalissimum et maximum respectu aliorum inde est quod perfectio caritatis est principalissima respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes.

Liebe entwickeln und sind zugleich Beweis, daß die Liebe im Herzen ist.[1]) Schöner kann wohl das gegenseitige Verhältnis nicht erläutert werden, als dies Zahn[2]) tut: „Alle Tugendkräfte weiß die Liebe auszunützen: die Klugheit muß ihrem Tätigkeitsdrange die richtigen Mittel und Wege zeigen, der Starkmut hilft die Hindernisse überwinden, die Mäßigkeit richtet den schützenden Damm auf gegen die Lockungen der Sinnlichkeit, auf daß nicht die sinnliche Liebe das heilige Feuer ersticke, die Gerechtigkeit beugt der Selbstsucht vor und hält die Eigenliebe in geordneten Bahnen — doch empfangen alle diese stützenden und helfenden Tugendkräfte von der Liebe selbst wieder aufhellendes Licht und begeisternde Wärme. Die Liebe sieht oft schärfer als die kalte Ueberlegung und weil sie Liebe ist aus ganzem Herzen und aus allen Kräften, so weiß sie die Hilfskräfte so zu leiten, daß kein Uebergriff derselben und keine Anmaßung und keine Ordnungsstörung stattfindet."

Je nachdem nun die Seele nach Gott strebt oder Gott besitzt, unterscheiden wir eine Vollkommenheit des Weges und des Zieles. Die Vollkommenheit des Zieles besteht darin, daß die Seele im Jenseits Gott voll und ganz besitzt, mit ihrem ganzen Können auf Gott gerichtet ist „affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum",[3]) wie der Apostel sagt: „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm." (1. Kor. 6, 17.) Eine solche Vollkommenheit ist uns hier auf der Erde nicht möglich. Vielmehr muß hienieden die Seele nach diesem beseligenden Zustande streben. Wie geschieht nun dies?

Einmal, indem der Mensch all das von sich fern hält, „quae repugnant motui dilectionis in Deum", oder indem er „habitualiter totum cor suum in Deo ponat",[4]) also den Gnadenzustand erhält, ohne jedoch auf kleinere Fehltritte zu achten und besondere Werke zu verrichten.

Genügt nun schon dies zum Wesen der christlichen Vollkommenheit? — Keineswegs, sonst wäre ja ein Kind, das eben getauft ist, schon vollkommen. Wohl ist in diesem Zustande die geheimnisvolle Ursprungsstätte, aus der sich die wahre Vollkommenheit entwickeln wird. — Ja, es kann sogar eine Seele trotz des Gnadenzustandes sehr unvollkommen sein. Nehmen wir an, eine Seele lebt Jahre lang ohne Todsünde, wohnt täglich der heiligen Messe bei, empfängt öfters die heiligen Sakramente, übt viele Werke der Barmherzigkeit — sicherlich wächst diese ständig in der heiligmachenden Gnade. Wenn diese Seele aber ihre Leidenschaften nicht abtötet, vorsätzlich läßliche Sünden begeht, z. B. der Lieblosigkeit, so wird niemand

---

1) Cfr. Suarez l. c. cap. 3, n. 16, S. 11.

2) Zahn, Vollkommenheitsideal in „Moralprobleme". Freiburg 1911, S. 145.

3) II, 2. q. 184, a. 2.

4) II, 2. q. 184, a. 2 u. II, 2. q. 24, a. 8.

sie für „vollkommen" halten. Nehmen wir aber einen Menschen an, dem die Gnadenschätze nicht so reichlich zur Verfügung stehen, der aber eifrig an seiner persönlichen Heiligung arbeitet, indem er sich möglichst vor der läßlichen Sünde hütet und den Kampf gegen die ungeordnete Neigung aufnimmt und sucht, auf jede Art Gott zu gefallen — von diesem wird man sagen: er ist bestrebt, vollkommen zu werden, mag er auch noch so sehr vor dem ersteren an habitualer Gnade zurückstehen.

Aus diesen Darlegungen folgt: Interna sanctitas ist nicht identisch mit perfectio spiritualis; die Liebe muß in einer solchen Disposition vorhanden sein, daß wir schnell und leicht handeln, wenn sich auch manche Hindernisse in den Weg stellen;[1]) oder kurz ausgedrückt: Die christliche Vollkommenheit ist nichts anderes als „jene glühende, eifervolle Liebe (fervor caritatis), die es dem Christen ermöglicht, für gewöhnlich den Willen Gottes zu erfüllen".[2])

So verstanden, ist die christliche Vollkommenheit von der Gottseligkeit (devotio) nicht verschieden, von der der heilige Franz von Sales in seiner „Philothea" (cap. 1.) spricht:[3]) „Die Gottseligkeit ist nichts anderes als eine geistige Gewandtheit und Lebendigkeit, mit der die Liebe ihre Werke in uns und wir sie in ihr mit Eifer und von Herzen vollbringen."

Aus der obigen Definition des Suarez ging schon hervor, daß der Seele Hindernisse in den Weg treten, die ihren Aufschwung zu Gott hemmen. Von Natur ist zwar der menschliche Wille für das Gute geschaffen und strebt deswegen auch mit aller Kraft dem höchsten Gute — Gott — zu. Aber die böse Begierlichkeit tritt dazwischen, die Leidenschaften bewirken, daß Gott der Seele nicht mehr als das höchste Gut erscheint; vielmehr wird in ihr eine Anhänglichkeit an das Geschöpfliche hervorgerufen. Wenn nun das der Fall ist, dann muß hier die Arbeit auf dem Wege zur Vollkommenheit einsetzen, die Leidenschaften müssen im Zaume gehalten und geregelt werden. Es geschieht dies — wie später genauer gesagt wird — durch fleißiges Ueben der moralischen Tugenden. Gelingt es der Seele, dann ist sie praktisch gesprochen „vollkommen". Es könnte nun den Anschein haben, als ob damit gesagt sei, das Wesen der Vollkommenheit bestehe eben in diesen moralischen Tugenden. Doch nicht! Eingehend erklärt dies wiederum Suarez.[4]) Die Stelle kurz zusammenfassend, können wir sagen: perfectio consistit in actuali operatione: antecedenter et consequenter — concedo, inquantum praecedere debet (secundum ordinariam legem) et illa habilitas moraliter non con-

---

[1]) Cfr. Suarez l. c., cap. 4, n. 5, S. 13: perfectio consistit in habitu, non absolute, sed ita disposito, ut prompte et sine impedimento actus elicere et imperare valeat.

[2]) Cfr. Pesch, l. c. n. 675.

[3]) Philothea, a. a. O. S. 22.

[4]) L. c. cap. 4, n. 5 bis 8, S. 14.

servabitur sine frequentia similium actuum; formaliter — nego. quia

1. perfectus esse potest etiam is, qui actu non operatur, et e contrario potest aliquis actionem valde perfectam habere, qui non est perfectus;

2. imo non requiritur actus heroicus, sed potest aliquis venire ad perfectionem, qui tales actus nunquam ponit, sed constanter resistit passionibus et frequenter actus caritatis et opera aliarum virtutum cum moderata intensione exercet.

Es wird also weiter nichts erfordert als eine „quieta perseverantia in exercitio virtutum et indefessa pugna contra motus concupiscentiae sine ullo actu heroico", dem Menschen muß es zur zweiten Natur werden (connaturaliter), zu bestimmten Zeiten Werke der Tugend zu üben und die Seele auch vor den geringsten Fehlern zu bewahren, soweit es menschliche Schwäche zuläßt.

Das also ist das Ziel der christlichen Vollkommenheit. Den Weg nach diesem Ziel legt man, wie Weiß treffend sagt, „nicht mit hohen Reden, nicht einmal mit frommen Wünschen zurück, sondern nur mit ernsten Taten".[1])

Die Meister des geistlichen Lebens unterscheiden darum drei Wege in der Erhebung der Seele zu Gott:

1. Die via purgativa,
2. die via illuminativa,
3. die via unitiva.

Wie Kardinal Bona[2]) bemerkt, nehmen die Theologen seit Dionysius dem Areopagiten diese dreifache Stufenfolge auf dem Wege zur christlichen Vollkommenheit an mit Rücksicht auf die drei hierarchischen Funktionen der Engel: „quorum actus hierarchici sunt purgare, illuminare, perficere".

Seitdem bedienen sich darum auch alle Lehrer des geistlichen Lebens dieser Terminologie und bezeichnen diejenigen, die auf der ersten Stufe sich befinden als „Anfänger" (incipientes), die auf der zweiten als „Fortschreitende (proficientes) und die auf der dritten als „Vollkommene" (perfecti).[3]) Ja, unter den von Innozenz XI.[4]) verurteilten Sätzen des Molinos heißt es: Tres illae viae purgativa, illuminativa, unitiva est absurdum maximum quod dictum fuerit in mystica, cum non sit nisi unica via scilicet interna (Prop. 26 inter damnatas).

---

[1]) Weiß, a. a. O. V, 533.

[2]) Bona, Card. Joannes: Div. Psalm. cap. 15, § 1, n. 2. Opera omnia. Antwerpen 1734[9], S. 491.

[3]) So vor allem: S. Augustinus, de ordine 1, 2. ML. 32, S. 80; S. Gregorius, Moral. 1, 24. ML. 74, 542; S. Thomas Aq. II, 2. qu. 183, a. 4; Suarez l. c. cap. 13, n. 7; S. Ignatius Loyol. Exerc. spirit. in fine hebd. 2.

[4]) Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum Freiburg 1911[11], n. 1246.

Gehen wir nun die einzelnen Stufen durch:

Anfänger sind solche, die zwar mit der Todsünde gebrochen und somit das Leben der Gnade haben, aber dem Kampfe in Versuchungen und Leidenschaften noch so sehr ausgesetzt sind, daß sie nur mit schwerer Mühe ihr Herz von Sünde rein bewahren. Mit Recht bezeichnet man diesen Zustand als einen „status pugnae et viae purgativae". Es gilt also hier den Kampf aufzunehmen gegen die böse Begierlichkeit, die Leidenschaft zu zügeln und die Liebe zu kräftigen.[1]) Damit ist gesagt, daß es nicht genügt, den einen oder anderen mehr hervortretenden Fehler oder verkehrte Neigung auszurotten; wie eine Krebskrankheit nicht geheilt ist, wenn sie von der einen Stelle, an der sie sich festgesetzt hat, vertrieben ist, ohne daß das Blut — soweit es bei solcher Krankheit überhaupt möglich ist — gereinigt ist, so genügt es auch nicht, einen Fehler auszurotten, sondern es muß der ganze Mensch „von dem Bösen, das in ihm eingedrungen, geläutert werden, dort freilich am ersten und entschiedensten, wo das Verderben am tiefsten eingewurzelt ist und von wo es immer wieder hervorbricht, im Willen und im Herzen".[2])

Im einzelnen dürften folgende vier Punkte die Pflichten des „Anfängers" erläutern:

1. Bruch mit jeder Art von Sünde und selbst kleineren Fehlern;
2. ernster Kampf gegen die Versuchungen;
3. Zügelung der Leidenschaften, und zwar durch innere und äußere Abtötung;
4. grenzenloses Vertrauen, durch Gebet zur eigenen Arbeit die göttliche Gnade sich zu erwirken.

In diesen Gedanken ist dann auch anderseits die Aufgabe des Beichtvaters und Seelenführers enthalten: Die Seele

1. im Sündenhaß zu bestärken,
2. zu belehren über Ursprung und Absichten Gottes bei den Versuchungen, sowie Verhalten in derselben,
3. ihr praktische Anweisungen zur Abtötung und Selbstüberwindung zu geben,
4. zum beharrlichen Gebet anzueifern und vor allem Mut und Gottvertrauen und Ausdauer einzuflößen. Somit ist der Seelenführer den Anfängern nicht nur Berater, sondern ganz besonders Führer durch Einwirkung auf Geist und Willen.[3])

Nach der Lehre des Suarez ist das Charakteristische der Seelen auf der zweiten Stufe, daß die Leidenschaften viel von ihrer Heftigkeit verloren haben („passiones iam sedatae sunt"), infolge-

---

[1]) Cfr. Suarez, l. c. cap. 13, n. 8 bis 9, S. 40: cura resistendi concupiscentiis et mortificandi passiones, nutriendo simul et fovendo caritatem ipsam.

[2]) Weiß, a. a. O. V, S. 540.

[3]) Vgl. Adloff, Dr Jos., Beichtvater und Seelenführung. Straßburg 1911², S. 109 ff.

dessen auch die Gefahr, in schwere Sünde zu fallen, geringer ist, die Tugendübung leichter fällt, wenn auch läßliche Sünden nicht so leicht gemieden werden können („quamvis in vitandis venialibus difficultatem patiatur"). In diesem Zustande sieht aber die Seele weniger auf das, was sie meiden soll, als auf das, was sie erreichen soll; es ist immer heller geworden in der Seele („magis ac magis illuminatur in operatione virtutis"); die Folge ist, daß sie auf der einen Seite erleuchtet von „der Sonne der Gerechtigkeit" ihre Makel deutlicher erkennt, auf der anderen Seite sich von der Gnade angetrieben fühlt, aus ihrer Seele ein Meisterwerk zu schaffen, das dem Vorbilde aller Vollendung ähnlich ist, der Heiligkeit Jesu Christi. „Das Licht in sich aufnehmen und sich selber nach dem Lichte bilden" ist darum die doppelte Aufgabe des Erleuchtungsweges. Herrlich hat Weiß[1]) diesen Gedanken in einem Vergleich zum Ausdruck gebracht: „Wenn die Sonne morgens aufgegangen ist und das Gewölke und der Nebel sich verzogen hat, dann dringt das Licht in die Erde und weckt alle Keime des Lebens zur Tätigkeit und Kraft. Da heben alle Pflanzen ihre Häupter auf und saugen das Licht in sich, denn sie fühlen, daß es die Bedingung ihres Lebens ist. Aber damit sind sie nicht zufrieden. Wenn sie es bloß empfangen oder anblicken würden, würden sie nicht wachsen. Darum streben sie nach dem Lichte mit allen Kräften ihres Wesens. Nach ihm breiten sie ihre Arme aus, an seinen Strahlen klettern sie empor, an seine Wärme klammern sie sich fest, daß alle ihre Sehnen und Adern sich umso mehr ausdehnen, je enger sie es umarmen, je tiefer sie seine Ausstrahlungen in ihr Herz hineindrücken. Das ist das Geheimnis ihres Wachstums. Den Stoff dazu saugen sie aus Boden und Luft. Aber ihr Ringen nach dem Lichte ist es, was sie wirklich wachsen macht. In dem Grade, in dem sie das Licht in sich pressen, dehnen sie sich in die Weite aus; je heftiger sie nach ihm streben, um so rascher erheben sie sich in die Höhe."

Die gleiche doppelte Tätigkeit fällt der Seele auf dem Erleuchtungswege zu. Der Pflanze gleich muß sie das einfallende Licht der Gnade in sich aufnehmen — es geschieht durch das innerliche Gebet; und bei diesem betrachtenden Gebete muß sie als Ziel vor Augen haben, das eben Erkannte mit Hilfe der göttlichen Gnade in ernstlicher Arbeit in der Tugend zu üben. Nichts bringt ihr aber mehr Licht und Schönheit als die Betrachtung der Person Jesu Christi. Somit ist der kürzeste Weg der Erleuchtung und des Fortschrittes die Nachfolge Jesu, — wie es der Völkerapostel sagt: „Denn die er vorhersah, bestimmte er auch vorher, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, auf daß er selbst erstgeborener unter vielen Brüdern sei" (Röm. 8, 29), darum ermahnt er uns „Zieht den Herrn Jesus Christus an und pflegt nicht das Fleisch zu Gelüsten" (Röm. 13, 14)

---

[1]) Weiß, a. a. O. V, S. 565.

und „Wie wir also das Bild des irdischen (Menschen-Adam) trugen, laßt uns auch das Bild des himmlischen tragen" (1. Kor. 15, 49), „damit auch das Leben Jesu in unserem sterblichen Fleische offenbar werde" (2. Kor. 4, 10), weil wir „eingewurzelt und aufgebaut in ihm und befestigt durch den Glauben" (Kol. 2, 7) sind. So fest sollen wir in ihm gegründet sein, daß wir mit ihm sprechen: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20). Das sei das freudige Bekenntnis der Seele auf dem Erleuchtungswege, wenn auch nicht mit dem Wort, so doch durch die Tat.

Was nun die Aufgabe des Seelenführers den Fortschreitenden gegenüber angeht, so dürfte er hier mehr Lehrer als Führer sein; er wirkt in der Regel, wie Adloff[1]) sagt, „mehr auf den Geist als auf den Willen ein, spendet mehr Rat und Belehrung als positive, den Willen stützende Mithilfe im Streben nach Vollkommenheit". Bei diesem Rat und dieser Belehrung wird ihm als Ziel vor Augen stehen, die Seele dahin zu bringen, daß sie alles tut und leidet für Gott, was außer Gott lebt, als Leiter auf dem Wege zu Gott auffaßt, mit gläubig-liebendem Auge unverwandt auf das Beispiel Jesu Christi schaut.[2])

Wir kommen nun zur dritten Gruppe — dem Leben der Vereinigung. Bei diesem Zustande sind die Leidenschaften im ganzen erstorben, die Tugend durch stete Uebung so erstarkt, daß die Seele sich „in proprio et perfectissimo munere caritatis, quod est diligere Deum" betätigen kann, und zwar „leicht und freudig" (prompte et delectabiliter). „Die Furcht wohnt nicht mehr im Herzen, die Hoffnung hat nicht mehr ihren egoistischen Charakter und wird wie unbewußt, die Liebe ist es, die alles regelt."[3]) Die Seele ruht in liebender Einigung mit Gott. Von dieser Liebesvereinigung sagt der heilige Bernhard:[4]) „Selig, wem es gegeben ist, diese große, diese selige Umarmung zu erleben, die nichts anderes ist als die gegenseitige, innige (bräutliche), starke Liebe, welche zwei in einem Geiste verbindet nach dem Worte des heiligen Paulus: ‚Wer Gott anhängt, wird ein Geist mit ihm. Gott anhängen aber heißt, in Gott bleiben, von ihm geliebt werden und ihn durch Gegenliebe in sich zu ziehen.'"

Die Früchte dieser Liebesvereinigung und zugleich die Kennzeichen ihrer Echtheit sind folgende:

---

[1]) Adloff, a. a. O. S. 110.

[2]) „In der Regel" hieß es oben in dem Zitat von Adloff, denn auch bei den Fortschreitenden regen sich oft noch die Leidenschaften und auch an sie tritt der böse Feind mit starken Versuchungen noch heran, so daß auch sie der Aneiferung und Beruhigung seitens des Seelenführers vielfach bedürfen.

[3]) Ribet, Die christliche Aszetik, Mainz 1891, S. 42.

[4]) Zitiert bei Fehringer, Leben und Segen der Vollkommenheit. Freiburg 1913, S. 18 bis 19.

a) Die Offenbarung der Größe und Liebenswürdigkeit Gottes schält die Seele los von aller Welt- und Selbstliebe und erfüllt sie mit Demut und Weltverachtung. Denn je näher der Mensch Gott kommt, desto kleiner wird ihm die Welt und desto kleiner wird er sich selbst.

b) Die Seele lernt mit aller Demut Großes zu leisten für Gott und seine heilige Kirche; sie lernt auch für Gott mit großer Freude Bitteres leiden und hat einen unstillbaren Durst nach Kreuz und Widerwärtigkeiten.

c) Die Seele versteht mit Gott zu verkehren, wie die heiligen Engel, also ohne Wort und ohne Bild.

d) Heldenhaft wie im Leiden macht die Liebesvereinigung mit Gott auch unsere Liebe zum Nächsten. Je inniger mit Gott in Liebe vereint, desto segensreicher und weiterreichend die Liebestätigkeit für die Mitmenschen.[1])

Bei diesen Seelen hat der Heilige Geist selbst die Führerrolle übernommen. „Während der geistliche Leiter", schreibt Faber,[2]) „die Anfänger gleichsam an der Hand führt, so schreitet er bei den Vollkommenen, seinen Blick auf Gott gerichtet, hinterher, streckt gleichsam wie eine Mutter nach ihrem Kinde, das zu laufen anfängt, seine Hand aus, um ihre Schritte, sobald sie wanken oder vom rechten Wege abweichen, zu stützen und auf der rechten Bahn zu erhalten." Die Notwendigkeit eines klugen und erfahrenen Führers für diese Seelen bleibt darum bestehen und wird zur Genüge aus dem Leben solcher begnadigten Seelen — es sei nur an die heilige Theresia erinnert — bestätigt. Denn auf hohen Pfaden wandelnd, sind auch diese Seelen nicht gegen jede Regung der Leidenschaft gefeit und gar oft bitteren Prüfungen ausgesetzt.[3])

Zwei zusammenfassende Schlußbemerkungen sind hier am Platze: 1. In den drei dargelegten Stufen ist der gewöhnliche Verlauf beschrieben. Wie aber der heilige Franz von Sales in seiner „Anleitung"[4]) bemerkt, kann Gott durch seine allmächtige Gnade die Seele plötzlich aus dem Abgrund der Sünde zu den Höhen der Hoffnung und zum Gipfel der Liebe führen, wie er in seiner heiligen Vorsehung, die selbst in ihrer Strenge voll Erbarmen ist, auch die reinste Seele in der Bitterkeit der Furcht und den Schrecken vor seinen Gerichten halten kann.

---

[1]) Ries, Dr, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des heiligen Bernard. Freiburg 1906, S. 323 ff.

[2]) Faber-Reiching, Der Fortschritt im geistlichen Leben. Regensburg 1859, S. 411.

[3]) Vgl. Zahn, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908, (Schöningh), S. 313 bis 328.

[4]) A. a. O. 1, 5.

2. Diese drei Zustände dürfen nicht als notwendig geschieden aufgefaßt werden, sie greifen vielmehr, wie Suarez[1]) lehrt, ineinander über: constat hos tres status nunquam esse in via ita distinctos, quin unusquisque illorum aliquid de ceteris participet.

(Schluß folgt.)

Die Votivmessen im Mittelalter.

Von Dr Lambert Studeny in Lilienfeld, Nied.-Oest.

Die Entstehung der Votivmessen hängt mit der privaten Darbringung des Meßopfers zusammen. Schon im vierten Jahrhundert wurde nicht bloß an jenen Tagen, an welchen das Volk zur Feier des Gottesdienstes zusammenkam, die Messe gelesen, sondern auch an anderen Tagen, vielfach sogar an jedem Tage. So entstanden die Privatmessen im Gegensatz zur missa publica und solemnis. Da diese Privatmessen nicht für die Gesamtheit der christlichen Gemeinde dargebracht wurden, war es möglich, die Wünsche und Anliegen (vota, desideria) einzelner zu berücksichtigen und auf diese Meinung das heilige Opfer zu applizieren.[2])

Die Feier des Meßopfers für Privatpersonen und in Privatanliegen brachte es mit sich, daß sehr bald eigene Votivmeßformulare entstanden. Der Entwicklungsgang war jedenfalls der, daß man zuerst die Messe nach dem allgemeinen Formulare darbrachte, dann eigene Gebete einlegte und endlich eigene Formulare schuf. Anfänge finden sich schon im Sakramentarium Leonianum, eigene Formulare bereits im Gelasianum (60 an der Zahl) und im Gregorianum (44). Das Schicksal der Votivmessen war ähnlich dem der Festtage vor dem Festkatalog Urbans VIII. Manche fanden bald allgemeine, andere bloß teilweise Verbreitung, andere verschwanden ganz, wofür im Laufe der Zeit wieder neue hinzukamen. Ueberhaupt waren vor der Herausgabe des Missale romanum durch Pius V. (1570) die Votivmessen nach Zahl und Inhalt sehr verschieden.

Das gelasianische Sakramentar (Ende des fünften Jahrhunderts) enthält folgende Messen: Ad proficiscendum in itinere und ad iter agentibus, pro charitate (2), in tribulatione (10), in natali presbyteri (am Jahrestage der Priesterweihe), tempore (quod absit) mortalitatis (4), pro mortalitate animalium, de sterilitate, ad pluviam postulandam (2), ad poscendam serenitatem, post tempestatem et fulgura, pro his, qui agape faciunt ad missas (2), missa in monasterio, actio nuptialis, in natale genuinum, ad missas pro

---

[1]) Suarez: de oratione, lib. II, cap. XI, opera omnia (editio Berton). Paris 1859, tom. XIV, S. 165.

[2]) Ausführlich handelt über die Votivmesse A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Herder 1902, S. 115 bis 330.

sterilitate mulierium, pro pace, tempore belli (5), missa pro regibus, missa contra iudices male agentes (2), in contentione ad missas (2), ad missas contra obloquentes, ad missas pro inreligiosis, ad missas pro infirmis, ad missas in domo.[1]) Es folgen dann 14 Messen pro defunctis und eine pro salute vivorum. Von später aufgekommenen Votivmessen seien erwähnt: pro consecratione episcopi, presbyteri, in natali episcoporum, post infirmitatem, super eum qui furtum fecit, pro seipso sacerdote, in dedicatione ecclesiae und die missa omnimoda. Charakteristisch für Orts- und Zeitverhältnisse sind Messen contra episcopos male agentes (in Klöstern, zur Zeit der Bedrückungen durch die Bischöfe), contra barbaros, contra paganos, contra infestationem tyrannicam, contra Hussitas, contra Turcas.

Die meisten Votivmessen entstanden im späteren Mittelalter. Sehr beliebt waren damals die Passionsmessen, welche aus der innigen Andacht zum Leiden unseres Herrn hervorgingen (die Messen de Cruce, de facie Domini, de vulneribus Christi, de corona, lancea, clavis Domini). Die Messe „de quinque vulneribus“ oder nach dem Introitus „Humiliavit“ war überall verbreitet. Man schrieb ihr große Wirkungen für Lebende und Verstorbene zu, besonders wenn sie mit fünf Kerzen oder an fünf aufeinanderfolgenden Tagen gelesen wurde. Sie soll vom heiligen Johannes dem Evangelisten abgefaßt und von einem Engel dem Papste Bonifaz II. (530 bis 532) geoffenbart worden sein. Zu den Passionsmessen gehört auch die missa de sanctissima anima Christi. Um diese Zeit entstanden die Messen zu den Leiden und Freuden Mariens (gewöhnlich sieben Freuden und sieben Schmerzen), die Messen zu Ehren der heiligen Anna, die missa de patriarchis, de IV evangelistis, de quatuor doctoribus, de sanctis quatuor virginibus capitalibus (Katharina, Barbara, Margareta, Dorothea), die Messe von den 14 Nothelfern u. a. m. Einer besonderen Beliebtheit erfreute sich die Messe von den 24 Aeltesten der Apokalypse (de XXIV senioribus), welche den Thron Gottes umgeben und nach der mittelalterlichen Anschauung einen großen Einfluß auf die Geschicke der Menschen haben. Dazu kamen Messen gegen Krankheiten jeglicher Art, so z. B. die Messe zum heiligen Rochus und die zum heiligen Sebastian gegen die Pest, die zum heiligen Sigismund gegen das Fieber, zum heiligen Liborius gegen den Stein (contra calculum) und die Messe de beato Job contra morbum gallicum (Geschwüre). Als Merkwürdigkeiten von Messen in besonderen Anliegen sei noch die missa pro rebus furto sublatis recuperandis erwähnt, die Messe vor einem Gottesurteil und vor einem Zweikampf (letztere ohne eigenes Formular, gewöhnlich de spiritu sancto), sowie die Messen zum Schutze vor Hexen und Gespenstern.

---

[1]) Im 5. Jahrhundert wurden nach dem Zeugnisse des heil. Augustinus Messen auch in Privathäusern gelesen.

Die Wochenvotivmessen kamen zuerst in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts in Gebrauch. Sie werden allgemein auf Alkuin zurückgeführt. Tatsache ist bloß, daß Alkuin den Mönchen von St. Vedastus in Arras und den Mönchen von Fulda Meßformulare für die Wochentage zusandte, die aber, mit zwei Ausnahmen, nicht von ihm verfaßt waren. Auch war der Tag, an welchem sie gelesen werden sollten, nicht näher bestimmt. Letzteres geschah zuerst in einer Sammlung von Messen, welche den Titel „Liber sacramentorum" führt und, wahrscheinlich mit Unrecht, Alkuin zugeschrieben wird. Darin kommen folgende Messen vor: Sonntag de trinitate und de gratia spiritus sancti postulanda, Montag pro peccatis und pro petitione lacrimarum, Dienstag ad postulandum angelica suffragia und pro tentatione cogitationum, Mittwoch de sancta sapientia und ad postulandam humilitatem, Donnerstag de caritate und contra tentationes carnis, Freitag de sancta cruce und de tribulatione et necessitate, Samstag zwei Messen de sancta Maria. Trotz der großen Veränderungen und Verschiedenheiten, die sich in der Folgezeit sogar in einzelnen Diözesen hinsichtlich Reihenfolge und Inhalt der Wochenmessen bemerkbar machten, blieben doch bald gewisse Wochenvotivmessen feststehend: für Freitag de s. cruce, für Samstag de beata Virgine, für Sonntag de trinitate. Später kam für den Montag die Messe de angelis oder pro defunctis hinzu. Der innere Zusammenhang der drei genannten Wochentage mit den dazu gehörigen Votivmessen wird schon von mittelalterlichen Liturgikern folgendermaßen erklärt: der Freitag ist der Todestag des Herrn, der Samstag aber ist von altersher der seligsten Jungfrau geweiht. Die Montagsmessen pro defunctis und de angelis dagegen hängen mit der Legende von der Sonntagsruhe der Seelen im Fegefeuer zusammen. Nach einer uralten christlichen Ueberlieferung sind die armen Seelen am Sonntag von ihren Peinen befreit, müssen aber Montag wieder in das Fegefeuer zurückkehren. Daher bedürfen sie an diesem Tage ganz besonders des Schutzes der Engel und der Wohltaten des heiligen Meßopfers. So ist auch erklärlich, daß in manchen Gegenden Montags die Votivmesse vom heiligen Michael (und den neun Chören der Engel) gelesen wurde. St. Michael ist der Repräsentant der Engel, er ist der himmlische Held, der den Satan besiegt und der größte Helfer für die armen Seelen („sed signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam"). Nach einer deutschen Ueberlieferung müssen die armen Seelen in das Fegefeuer zurückkehren, sobald Montag früh der erste Mensch zur Arbeit geht. Daher ist es sündhaft, an diesem Tage die Arbeit zu früh zu beginnen.

Eine besondere Wirkung schrieb man den Meßreihen zu. Die bekanntesten sind die sogenannten gregorianischen Messen für Verstorbene, die als Meßtrizenar und Meßseptenar auftreten. Ihren Namen haben sie von Gregor dem Großen, der sie zwar nicht

eingeführt, aber durch zwei Erzählungen in seinen Dialogen, in denen Verstorbene nach der dreißigsten, beziehungsweise siebenten Messe sofort aus dem Fegefeuer befreit wurden, populär gemacht hat. Außer den dreißig oder sieben gab es Reihen zu fünf, sechs, dreizehn, sogar vierundvierzig und fünfundvierzig Messen, die man ebenfalls als gregorianische bezeichnete.

Die verschiedenen Meßreihen wurden bald auch als Notmessen für Lebende gelesen, um diese aus leiblichen und geistigen Nöten zu retten. Wenn diese Meßreihen für die Verstorbenen eine unfehlbare Wirkung ausübten, so mußte dies auch für Lebende der Fall sein, besonders wenn damit eine bestimmte Anzahl von Kerzen, Almosen für die Armen und Geldspenden (wahrscheinlich für den zelebrierenden Priester) verbunden waren. Nebenbei entstanden auch einzelne Votivnotmessen, so z. B. zur heiligen Sophia, zum heiligen Nikolaus und die im Mittelalter viel gerühmte goldene Messe (dy gulden mess, missa aurea), welche mit der missa de beata virgine in adventu (Rorate coeli) bis auf weniges übereinstimmt.

Zu bemerken ist noch, daß die Votivmessen oft mehrere (sogar sieben Kollekten, Sekreten und Komplenden (Postkommunio), sowie häufig eine eigene Präfation und ein eigenes „Hanc igitur“ bieten. So lautet z. B. die Präfation der Messe vom heiligen Rochus: Eterne deus, qui imminentem Niniuitis interitum sola misericordia revocasti, quibus ut propitiator existeres oracione poenitentia(m) prestitisti, et huic populo tuo ante conspectum glorie tue prostrato orandi tribue potestatem, et quem desiderat presta liberacionis effectum, ut quos unigeniti tui precioso (sanguine redemisti non paciaris misericordia tua mortalitatis interire supplicio. Per Christum Dominum nostrum, per quem.

Beispiel eines Meßseptenars aus einem Missale des 15. Jahrhunderts:[1])

Prima missa debet dici dominica die in honore sancte trinitatis et debent ardere tres candele, que debent durare per totam missam, et tres denarii offerri cum tribus integris elemosinis et hoc totum in honore sancte trinitatis.

II. missa feria II. in hon. s. Michaelis et novem chororum angelorum, 9 candele, 9 den., 9 elem.;

III. missa feria III in hon. s. Johannis Baptiste nec non omnium prophetarum, 4 cand., 4 den., 4 elem.;

IV. missa feria IV in hon. ss. apostolorum, 12 cand., 12 den., 4 elem.;

V. missa feria V de spiritu sancto, 7 cand., 7 den., 7 elem.;

VI. missa feria VI sancte crucis, 5 cand., 5 den., 5 elem.;

VII. missa sabbato in hon. b. Marie virginis, 1 cand., 1 den., 1 elem.

---

[1]) A. Franz, S. 271.

Diese Form des Notseptenars findet sich mit kleinen, unwesentlichen Differenzen fast überall. Es sind mit geringen Varianten die sieben gregorianischen Notmessen. Die gemeinsame Grundlage beider bilden die Wochenvotivmessen. Man beachte auch die Zahlensymbolik der Kerzen und Opfer: trinitas — drei, sanctae crucis (fünf Wunden Christi) — fünf, sancti Spiritus (sieben Gaben) — sieben u. s. w. Die Erklärung mancher Zahlen ist allerdings sehr gekünstelt.

Zu den ältesten Votivmessen gehören die Requiemsmessen. Während wir seit dem Missale Pius' V. nur vier Formulare in Gebrauch haben, waren diese früher viel zahlreicher und infolgedessen auch spezialisierter. So hatte man Messen pro defuncto sacerdote, pro defuncto episcopo, pro defuncto abbate, pro defunctis desiderantibus poenitentiam sed minime consequentibus, missa unius defuncti laici, missa in cimiterio u. s. f. — Die Messe am Todestage, am 3., 7., 30. und Jahrestage ist schon im Gelasianum enthalten.

Bezüglich der Votivmessen herrschten im Mittelalter abergläubische Ansichten. Klerus und Volk schrieben gewissen Formularen oder einer bestimmten Reihenfolge von Messen, besonders wenn dabei eine bestimmte Anzahl von Kerzen verwendet wurde, einen unbedingten und unfehlbaren Erfolg zu, so daß z. B. die Seele des Verstorbenen sofort aus dem Fegefeuer befreit, daß die drohende Gefahr unfehlbar abgewendet, die geistige oder leibliche Not ganz gewiß behoben werde. In den Missalien selbst findet man gewöhnlich diese oder eine ähnliche Anempfehlung: Quicumque has missas celebrare fecerit, si fuerit in aliqua tribulatione, angustia, periculo aut aliqua alia adversitate, liberabitur per Dei gratiam ab omnibus praedictis absque omni dubio, nam saepius probatum est. Dabei waren zahlreiche Legenden im Umlauf, welche man auf die Autorität berühmter Heiliger und kirchlicher Schriftsteller (Gregor der Große, Beda der Ehrwürdige, Petrus Damiani) zurückführen konnte. Votivmessen waren daher im Mittelalter sehr begehrt. Die Gläubigen brachten Naturalien und Geld, um in ihren Anliegen sichere Erhörung zu finden. Das führte wieder zu Habsucht und Willkür von Seite des Klerus. Da es an strengen und allgemein verbindlichen Vorschriften mangelte, konnten allerlei Mißstände einreißen. So wurde wiederholt geklagt, daß an Sonntagen anstatt der Tages- und Pfarrmesse bloß Votivmessen für einzelne gelesen werden. Man scheute sich nicht, neue Votivmessen zu erfinden und einzuführen, was um so leichter möglich war, da einerseits kein striktes Verbot existierte, anderseits aber bei der handschriftlichen Vervielfältigung der Missalien eine Kontrolle der einzelnen Exemplare nicht leicht durchgeführt werden konnte. Den Buchdruckern konnte wenigstens mit der Verweigerung der Approbation gedroht werden. Ein anderer Unfug war die öftere Zelebration des bloßen Gewinnes wegen, die missa bifaciata, trifa-

ciata etc. und die missa sicca. Dem Klerus darf man übrigens nicht allein den Vorwurf machen, da die Gläubigen die Messen verlangten. Es gab viele Geistliche, welche in der Seelsorge nicht beschäftigt, daher auf das Messelesen allein als Erwerbsquelle angewiesen waren. Sie hießen „gratiani", weil sie von dem lebten, was ihnen die Gunst des Volkes als Wohltat zukommen ließ.

Die Beseitigung dieser Mißbräuche wurde wiederholt von einzelnen Bischöfen und Synoden angestrebt, konnte aber erst durch die Beschlüsse des Konzils von Trient und durch die Herausgabe des Missale romanum in die Wege geleitet und allmählich durchgeführt werden. Das Konzil von Trient präzisierte die kirchliche Lehre über das Meßopfer und drang auf Abstellung der durch Habsucht und Aberglauben herbeigeführten Mißbräuche. Es verbot andere Riten, Zeremonien und Gebete bei der Messe einzuführen als die von der Kirche genehmigten. Insbesondere verbot es den Gebrauch, eine gewisse Anzahl von Messen mit einer gewissen Anzahl von Kerz[en] zu lesen. Nur eine einzige Meßreihe wurde noch geduldet, der Trizenar des heiligen Gregorius, aber nur für Verstorbene, ohne Benützung eigener Formulare und mit Ausschluß jeder abergläubischen Meinung. Die Mißbräuche konnten aber nicht mit einem Schlage beseitigt werden. Besonders die früher so beliebten Meßreihen wurden noch lange vom Volke begehrt und auch persolviert. — Das Missale Pius' V. hat unter den vielen in Umlauf befindlichen Votivmessen eine Auswahl getroffen und so auch in dieser Beziehung die gewünschte Einheit herbeigeführt.

Kreuzreliquien.

Von P. Tezelin Halusa, Heiligenkreuz bei Wien.

Nach einer uralten, tiefsinnigen Sage, die Agnolo Gaddi († 1396) in der Franziskanerkirche Santa Croce zu Florenz mit dem Pinsel verewigt und Calderon in der „Andacht zum Kreuz" poetisch verherrlicht hat, stammt der Kreuzesbaum von jenem Zweiglein ab, das Adam beim Verlassen des Paradieses auf Befehl Gottes vom Baume des Lebens (al. der Erkenntnis) gebrochen oder Seth bei einer schweren Erkrankung des Erzvaters an den Toren Edens von dem heiligen Erzengel Michael erhalten hat. Durch Fügung des Himmels sei es nämlich in der Folge zu Jerusalem gepflanzt und daraus jener einzige Baum geworden, der den Kreuzesgalgen für das Lamm Gottes liefern durfte. Dieser ward auf solche Art zugleich mit den Gebeinen Adams, die Noe in den Tagen der Sündflut nach Golgotha geflüchtet und gerade an der späteren Kreuzigungsstätte geborgen hatte, durch das herabfließende kostbare Blut endlich entsühnt, was der Schädel und die Gebeine besagen wollen, die man gemeiniglich auf Bildern mit der Kreuzesszene dargestellt findet.

Gemäß einer bestehenden Vorschrift mußte bei den Juden das Marterwerkzeug mit dem toten Missetäter an Ort und Stelle begraben werden. Dementsprechend wurden die drei Kreuze, nachdem man sie ihrer Last entledigt hatte, von den Schergen umgestürzt und mit den beiden Schächern in einer benachbarten Grube oder Felsenkufe verscharrt, wie es eben auch im Plane der Vorsehung angeordnet war, damit so der Wunderbaum während der nun anbrechenden dreihundertjährigen Verfolgung der jungen Kirche jüdischer und heidnischer Wut entzogen bliebe. Erst als mit Konstantin dem Großen friedlichere Zeiten anbrachen, kam durch die Bemühungen der heiligen Helena um 320 auch für das Kreuzesholz der Tag der Auferstehung und Verherrlichung, wie es unter anderen der heilige Cyrillus, der seit 351 Bischof von Jerusalem gewesen, Eusebius von Cäsarea, Papst Eusebius, die Pilgerin Silvia und St. Chrysostomus, Paulinus von Nola, Sokrates, Sulpitius Severus, Theodoret, Theophanes, Moses von Chorene, Andreas von Kreta, Alexander Monachus, Kaiser Leo, der Philosoph, Gregor von Tours und Nikephorus bezeugen. Was sich bei der Suche, Auffindung und Feststellung des heiligen Kreuzes zugetragen, wird von St. Ambrosius, Rufin, dem Fortsetzer des Eusebius, Sozomenus und anderen erzählt und hat auch Eingang gefunden in das Brevier. Die langen, kunstvollen Monologe Helenas, die „Freudentränen" der grabenden Arbeiter, unter denen sich jedenfalls auch Juden und Heiden befanden, und nicht zuletzt der Transport der großen, schweren Kreuze in die Hütte der „quaedam foemina gravi morbo laborans" machen diesen Bericht ebenso verdächtig wie jenen anderen, der erzählt, daß Kaiser Heraklius wegen seines reichen Schmuckes an Gold und Edelgestein das von dem Perserkönig Siroës zurückerhaltene Kreuz nicht auf den Kalvarienberg zu schleppen vermocht habe (629).

Einige Jahre, nachdem der kostbare Schatz gehoben worden, ging man daran, Teile von demselben loszutrennen, um auch den Christgläubigen, die nicht nach der Sionsstadt gelangen konnten, Anteil zu gewähren an dem „Führer zum Himmel, dem Stab der Lahmen, dem Trost der Armen, dem Hafen der Schiffbrüchigen, der Ruhe der Mühseligen und dem Triumph über den Satan", wie der große „Kreuzprediger" von Konstantinopel mit dem „Goldmund" das Lebensholz nennt. Der Kronzeuge für diese Behauptung ist der heilige Cyrillus von Jerusalem († 386), der in seiner vierten Katechese sagt, daß die vom heiligen Kreuz losgetrennten Stücke, Stücklein und Splitter bereits über den ganzen katholischen Erdkreis verbreitet seien. Ein weiterer Zeuge ist St. Johannes Chrysostomus, der berichtet, daß nicht wenige Männer und Frauen seiner Zeit Kreuzesteilchen in goldenen Kapseln an Hals und Brust getragen hätten. Ein beträchtlicher Teil des Lebensbaumes kam auf Befehl der Kaisermutter nach Konstantinopel, allwo ihn ihr Sohn nach Theodoret im Palaste Bukoleon aufbewahren ließ, woselbst

ihn die Kreuzfahrer späterhin noch vorfanden. Ein Stückchen wurde, wie Sokrates und Cassiodor aufgezeichnet haben, nebst einem der heiligen Nägel in der Statue des Kaisers hinterlegt, die über der ungeheuren Porphyrsäule auf dem Forum (Konstantinplatz) zu Konstantinopel sich erhob und vordem ein Bronzestandbild des Apollo gewesen. Das zu Schiff nach Rom abgegebene Stück wurde in einer nach den Berichten abendländischer Geschichtschreiber mit Edelsteinen reich verzierten Goldfassung in der auf Befehl Konstantins aus dem ehemaligen Sessorianerpalast erstandenen Basilica Sessoriana beigesetzt, die von nun an „die Kirche zum heiligen Kreuz in Jerusalem" (St. Croce in Gerusalemme) genannt wurde und eine der sieben Hauptkirchen der Ewigen Stadt bildet. Der weitaus größte Kreuzesteil blieb jedoch, wie billig, in Jerusalem zurück. St. Helena ließ ihn in einen silbernen Schrein fassen und übergab ihn der Obhut des Bischofs Makarius, der, dereinst auch Zeuge der „inventio s. Crucis", die Kirche der Auferstehung oder des heiligen Grabes zu dessen Bergung bestimmte. Hier sah und verehrte das „admirabile signum" um 385 an einem Karfreitag die Pilgerin Silvia, indem sie gleich der ungeheuren Volksmenge, die gelegentlich der feierlichen Aussetzung der Kreuzreliquie zusammengeströmt war, an dieser vorüberzog, sich gleich den übrigen Pilgern zunächst tief vor ihr verneigte, um sie sodann mit der Stirne zu berühren und zu küssen, also ähnlich zu verfahren, wie man beim Besuch der Kolossalstatue des Apostelfürsten in der Peterskirche zu Rom noch bis zur Stunde zu tun pflegt. Auch die heilige Maria von Aegypten, die Sünderin genannt († ca. 430), sah sie nach dem Zeugnis ihrer Akten, als sie aus Neugierde zur Feier des Kreuzerhöhungsfestes eine Pilgerfahrt von Alexandrien mitmachte und bei dieser Gelegenheit wunderbar „bekehrt" wurde. Aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts wird gemeldet, daß Juvenal, Patriarch von Jerusalem, an Papst Leo den Großen eine Partikel gesandt habe; und um 500 erhält der heilige Avitus, Bischof von Vienne in Frankreich, auf seine Bitten hin ebenfalls eine. Als die Mohammedaner ca. 643 (al. 636) unter Omar die heilige Stadt überfielen, zerteilten die Christen nach vorausgegangener Beratung das Kreuzesstück in 19 Teile, „damit", wie Anselm, 1109 Chorherr und Sänger am Grabesdom zu Jerusalem, schreibt, „wenn ein oder der andere Teil verbrannt werden sollte, man wenigstens den Trost hätte, die anderen erhalten zu wissen". Vier von diesen Partikeln blieben zu Jerusalem, je zwei kamen nach Cypern und Georgien, je drei nach Antiochia und Konstantinopel, und je eine nach Askalon, Alexandria, Damaskus, Edessa und Kreta. Die im Besitz der Lateiner verbliebene Reliquie (eine andere gehörte den Syrern, eine dritte den Griechen und die vierte den Mönchen im Tale Josaphat) war eineinhalb Spannen lang (nach Albert von Aix „eine halbe Elle"), einen Zoll breit und ebenso dick und wurde gleich den anderen bis zur Erstürmung der heiligen

Stadt durch die Kreuzfahrer (1099) mit größter Umsicht vor den Moslims verborgen gehalten, sobald es aber zur Schlacht kam, als Talisman (ähnlich der Bundeslade) dem Heere vorangetragen, wie es auch Kaiser Konstantin in Brauch hatte. Am verhängnisvollen Tage von Hittin (1187) fiel das „mit feinem Gold und glänzenden Steinen gezierte" Kleinod in die Hände Saladins, nachdem, wie der Bericht eines muselmanischen Augenzeugen besagt, in Verteidigung desselben viele Ungläubige (i. e. Christen) gefallen und der Bischof von Lydda, der es eben trug, in Gefangenschaft geraten war. Erst 32 Jahre später, bei der Eroberung von Damaskus, erhielten es die Christen wieder, nachdem in der Zwischenzeit die Franken und Griechen vergebens sich bemüht hatten, es zurückzukaufen und der König der Georgier 200.000 Goldstücke dafür geboten hatte.

Von diesen drei Großteilen wurde im Laufe der Jahrhunderte, namentlich im Zeitalter der Kreuzzüge, durch die jeweiligen Könige von Jerusalem und die byzantinischen Kaiser das ganze christliche Abendland und, wenn man will, der Erdkreis mit Splittern und Partikelchen versorgt, wobei freilich, da die Griechen die Sehnsucht der Abendländer nach Reliquien des Herrn entsprechend zu „würdigen" wußten, nicht wenige gefälschte aus den Palästen Bukoleon und Blachernae nach dem Westen gewandert sein mögen. Namentlich Jerusalem ward derart geplündert, daß es zurzeit an Kreuzreliquien „ärmer als viele Kirchen des Abendlandes" ist, doch vermochte es mit den Jahren wieder sechs kleine Teilchen zu erlangen. Die meisten Partikeln befinden sich nach M. E. Clos, der über „Kreuz und Grab Christi" eine breite Untersuchung geschrieben, zurzeit in Bayern, wo, wie er behauptet, „fast jedes Dorfkirchlein seinen Kreuzpartikel hat und eine Menge in den Händen von Privaten sich befindet". Auch der Oberelsaß, wie Mislin sagt, und die Kongregation der „Schwestern vom heiligen Kreuz" mit dem Zentralhaus Ingenbohl darf sich einer großen Anzahl von Splittern rühmen.

Einige nach Länge oder Kubikinhalt hervorragende Kreuzreliquien befinden sich zurzeit an nachstehenden Orten: Zu Wien in der Hofkapelle, in der ehemaligen k. k. Schatzkammer und in jener zu St. Stephan; zu Melk a. d. Donau und zu Lilienfeld a. d. Traisen. Wie die dortige Hauschronik berichtet, ist die 13·7 cm lange und 2 cm breite Kreuzpartikel mit zwei Querbalken von je 4·7 cm Länge ein Geschenk des Stifters der Abtei, Leopolds des Glorreichen, der sie 1219 vom Kreuzzuge aus dem Bukoleon zurückbrachte und zum Dank für die glückliche Heimkehr „der in den Himmel aufgenommenen Jungfrau Maria" widmete, der die Klosterkirche geweiht ist. Sie wird seit 1883 in einer mit echten Steinen und Emailbildern geschmückten Fassung unter Kristall aufbewahrt. Die breitere Oeffentlichkeit kennt sie indes ebensowenig wie die fast doppelt so große Partikel der

1134 „zu Ehren des siegreichsten Zeichens unserer Erlösung“ gegründeten Babenbergerstiftung „Heiligenkreuz im Walde“. Diese, ein Geschenk Leopolds V. des Tugendhaften, der sie 1182 von König Balduin IV. im Heiligen Land erhielt, mißt 24 cm in der Länge, 1·7 cm in der Breite und 1¹/₃ cm in der Tiefe, hat zwei Querbalken von 6½ und 11½ cm Länge und ruht in einer 120 cm hohen, mit Perlen, (unechten) Steinen und Email verzierten, aus getriebenem Silber 1749 verfertigten Barockfassung. Die römischen Päpste statteten sie wiederholt (1285, 1290 und 1328) für die Feste der Auffindung und der Erhöhung des heiligen Kreuzes mit Ablässen aus. Die größte Partikel Schlesiens findet sich im Deutschordenskonvent zu Troppau. Trier besitzt seit 1204 in der Euchariuskirche ein aus vier in Kreuzesform zusammengestellten Stücken der Aja Sophia in Konstantinopel dereinst gehöriges Reliquienkreuz. Regensburg beherbergt sein Ottokarkreuz, ein Geschenk des Böhmenkönigs gleichen Namens, mit zwei Querarmen. Eine besondere Merkwürdigkeit desselben sind die drei unter der Lupe deutlich wahrnehmbaren Blutstropfen. Außerdem besitzt es ein Pazifikale mit einem kleineren Stücke. Die Benediktinerabtei Scheyern (Bayern) verwahrt seit ca. 1155 ein zweiarmiges, gegen 19 cm langes Kreuz, das unter dem Patriarchen Fulcher von Jerusalem durch den Kustos des heiligen Kreuzes Konrad dahingekommen und als Fulcherkreuz bekannt ist. Das größte aller Reliquienkreuze in den Ländern deutscher Zunge ist das zu Limburg-Lahn befindliche, denn es mißt nicht weniger als 57 cm. Das Kreuz Karls des Großen, so genannt, weil es der Selige im Leben um den Hals zu tragen pflegte und damit auch begraben werden wollte, wird zu Sens aufbewahrt (33 cm lang). Das Alfredkreuz zu Downside (England) mit 10 cm Länge, das von Notre Dame zu Paris mit 22½ cm, das der Gudulakirche in Brüssel (47 cm), San Marco (Venedig) mit 52 cm und das sogenannte Maestrichterkreuz zu St. Peter in Rom (57 cm) zählen zu den bekanntesten und größten Reliquien außerhalb Zentraleuropa. Doch soll nach Suitbert Bäumer O. S. B. die von Notre Dame in Brügge (Belgien) die vorgenannten durch ihre Größe überragen. Die ehedem so berühmte Partikel von St. Croce in Rom ist zurzeit auf drei Stücklein von beziehungsweise 9, 12 und 16 cm zusammengeschmolzen. Ein ganz besonderes Interesse verdient jene Kreuzreliquie, welche die heilige Königin Radegundis, ehedem Gemahlin Chlotars II., als Nonne des von ihr gestifteten Klosters St. Croix zu Poitiers um 569 von dem Kaiserpaar Justinian und Sophia erhielt, weil zu deren Empfang ihr geistlicher Führer und Berater, Venantius Fortunatus, gestorben als Bischof von Poitiers (ca. 600), seine weltberühmten Hymnen „Pange lingua gloriosi — Lauream certaminis“ und „Vexilla regis prodeunt“ verfaßte, die später in die Liturgie der Kirche Eingang fanden und seitdem in aller Welt widerhallen.

Seit den Tagen der Glaubensspaltung hat es starken und schwachen Geistern, wie Erasmus von Rotterdam, Macaulay und neben vielen andern in neuester Zeit auch Ludwig Fulda gefallen, die Kirche dahin zu verdächtigen, „die Zahl der (in ihr verehrten) Kreuzreliquien sei eine solch bedeutende, daß die Gesamtheit der Holzmasse zum Bau eines Kriegsschiffes hinreichte“. Kalvin äußerte sich dahin, daß heutzutage 300 Menschen nicht imstande wären, die Stücke jenes Kreuzes zu tragen, das aus allen im Umlauf befindlichen Reliquien sich ergeben würde; Luther endlich vertrat die Meinung, daß man aus allen Partikeln ein ganzes Haus bauen könnte, während andere, bescheidener in ihren Behauptungen, bloß so weit sich verstiegen, es würde damit das Volumen eines Kreuzes „hundertfach“ überboten. Das war für Rohault de Fleury die Veranlassung, das Werk Gretsers S. J. und des verewigten Kirchen- und Kunsthistorikers Fr. X. Kraus, die ihre Arbeit bis zum 15. Jahrhundert fortgeführt, wieder aufzunehmen und zu ergänzen indem er alle namhafteren Kreuzreliquien des Morgen- und Abendlandes beschrieb und auf ihren Kubikinhalt berechnete. Das Ergebnis seiner Forschungen war die 1870 zu Paris erschienene Schrift: Mémoire sur le instruments de la passion, in der er ausführt, daß alle von ihm berechneten Kreuzreliquien ein Volumen von rund zehn (10) Kubikdezimetern hätten, während ein Kreuz von ungefähr 4 m Länge, mit einem Querbalken von 2 m, einer Breite von 12 cm und einer durchschnittlichen Dicke von 8 cm 57 bis 58 dm³ Holz hält, oder wenn man das Kreuz genau nach den visionären Angaben der ehrwürdigen A. K. Emerich nimmt, 254 dm³ Holzmasse liefert. Angenommen nun und auch zugegeben, daß de Fleury, sowie allen anderen Archäologen ungefähr die Hälfte aller in den verschiedenen Kirchen oder Ortschaften des Erdkreises verwahrten Partikeln entgangen sei; angenommen ferner, daß er von den in den Händen von Privaten befindlichen Reliquien keine oder nicht genügende Kenntnis erlangte; daß ferner die verlorengegangenen überhaupt außer Betracht gezogen werden müßten, also das von ihm angegebene Volumen verdoppelt werden müßte, erhält man selbst bei diesen außerordentlichen Zugeständnissen erst ein Dritteil der Holzmasse, die seinerzeit bei Zimmerung des Kreuzesbalkens mag aufgewendet worden sein. Also auch hier eine freche Geschichtslüge! —

Wird eine Kreuzpartikel in Prozession getragen, so ist die rote Farbe vorgeschrieben. Der exponierten Reliquie ist dieselbe Reverenz zu erweisen wie dem im Tabernakel aufbewahrten heiligen Sakrament: also genuflexio auf einem Knie in accessu, recessu et transitu. Ist die Partikel eine insignis und mit Authentik ausgestattet, so darf sie auf dem Altar oder an einem anderen passenden Ort ausgesetzt werden, doch nie mit dem hochwürdigsten Gut zugleich. Auf dem Aussetzungsaltar müssen dann wenigstens zwei Kerzen brennen. Der Zelebrant inzensiert stehend triplici ductu mit einer

Genuflexion vorher und nachher. Beim Segen mit der Reliquie ist wie bei der Prozession ein rotes Schultervelum zu benützen. Die Benediktion geschieht ohne Segensformel modo usitato. Spendet der Bischof den Segen, so trägt er dabei weder Mitra noch Pileolum, wohl aber während der Prozession als Zelebrans, indes der gewöhnliche Priester unbedeckten Hauptes zu fungieren hat. Der Zelebrant geht unter dem (roten) Baldachin, zwei Akolythen inzensieren.

Keines der Leidenswerkzeuge des Herrn repräsentiert mehr seine liebende Hingabe in den Tod, keines rückt deutlicher und eindringlicher das anbetungswürdige Erlösungswerk vor Augen als jener Baum, dessen Bedeutung und Kraft, Ehre und Herrlichkeit der Gottmensch selbst wiederholt im Evangelium verkündet (z. B. Mt. 10, 38; 16, 24); der Apostel Paulus in einer förmlichen Theologie des Kreuzes behandelt, der größte Prediger der Christenheit mit dem höchsten Lobe bedenkt und die Heilige Schrift des Alten Bundes an zahlreichen Stellen vorgebildet hat: so in dem Lebensbaum des Paradieses; so in dem Holz, aus dem die Arche gezimmert ward; so in der Jakobsleiter, im Stab und in dem (mit gekreuzten Händen erteilten) Segen Jakobs über Ephraim und Manasse, sowie in dem Patriarchensegen überhaupt; ferner in dem Stabe Josefs, Mosis und Aarons, der trotz seiner Dürre Blätter, Blüten und Früchte trug, sowie in den kreuzförmig gesteckten Spießen, an denen das Osterlamm gebraten zu werden pflegte; außerdem in der Feuersäule, die den Israeliten beim Auszuge aus Aegypten in der Nacht leuchtete; sowie in dem Holz, das die Wasser von Mara versüßte, in dem beim Streit wider Amalech mit ausgebreiteten Händen betenden Moses und seinem Stab, der Wasser aus dem Felsen lockte; weiter in der mit einer Traube behangenen Stange der Kundschafter, in dem Sühnedeckel auf der Bundeslade, der ehernen Schlange, dem roten Seil am Fenster der Rahab; dem Nagel, den Jahel durch die Schläfe des Sisara trieb, in der Eiche Gideons, in Samson, wie er mit beiden Armen die Säulen des Tempeleingangs zu Gaza umstürzte, der Lanze Sauls, sowie in dem Reisig der Witwe von Sarepta; dem Hirtenstock Davids, der den Spott Goliaths herausforderte; endlich in dem Beil und dem Salz des Elisäus, welcher das Wasser eines Brunnens zu Jericho wieder schmackhaft machte. Eben darum zieht der Priester am Karfreitag bei der „Adoratio crucis“ nach der Weise Mosis, des Knechtes Gottes, der vor dem brennenden Dornbusch ein Gleiches tat, die Schuhe aus, wie denn die Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderten ihre Diener den Gottesdienst an diesem Tage überhaupt nur mit bloßen Füßen halten ließ.

Kreuz, o du herrliches, schimmerndes Zeichen,
Purpurweintriefender Baum ohnegleichen!

Hell wie die Sonne strahlt deines Stammes
Schaft vom geheiligten Blute des Lammes.

Feurige Säule, Weltzeiten trennend,
Allen dich Suchenden leuchtend und brennend,

Hüllst du in Finsternis, abgrundgeboren,
Rückwärts den prahlenden Hochmut der Toren.

Markstein der Ewigkeit, zeitenlos ragend,
Welten erbauend und Welten zerschlagend!

Fackel des Weltenbrands, purpurumglommen,
Sehn wir im Siegeslauf einstens dich kommen,

Thronend im heiligen, lebenden Lichte,
Lodernd von Blitzen der Gottesgerichte!

Eichert, Kreuzlieder[3], S. 3.

Literatur. Neben den im Text angeführten Werken wurden unter anderen eingesehen: Allioli, Heilige Schrift, II, 358, 359; — August. St., s. 79; — Caerim. Epp. I, 12; — Deharbe, Religionsgeschichte; — Die Palästinareise des Abtes Robert Leeb 1719 (Wiener „Vaterland" 1909); — Ebert, Geschichte der christl.-lat. Literatur; — Greg. Nyss. in s. Pascha or. 1; — Greg. Turon. lib. mir. I; hist. Franc. 9, 40; — Gretser, de s. Cruce I, 43 ff; — Grönings, Die Leidensgeschichte des Herrn[4]; — Hartmann, Repert. Rit.[5], 312; — Herdt de, Sac. liturg. Praxis, P. III, n. 27, § 8; — Jacobus de Vovagine, Legenda aurea, 3. Mai; — Justin, dial. c. Tryph. 40; — Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen[2] I; — Kirch.-Lex. (Herder) III, IV, VII; — Kirchenzeitung, Kath. (Salzburg) 1908, 72; — Korrespondenzbl. f. d. k. Kler. (Wien) 1909; — Kraus, Realenzykl. d. christl. Altert., I, 474; — Kutschker, Die heiligen Gebräuche.... v. Sonntag Septuagesima bis Ostern, 216; — Leo M. s. 54 (De pass. Dom. V); — Manitius, Gesch. d. Christ.-Lat. Poesie, 448; — Mislin, Die heiligen Orte; — Monatsbote (Dülmen) 1908, Nr. 5; — Montalembert (Brandes), Die Mönche des Abendlandes II; — Pastor bonus (Trier) 1908, 241 bis 250 und 289 bis 303; 1917, 301 ff.; — Paul. Nol. Carm. XVII, 30; — Petr. Dam. hom. 48; — Romanus, Goldenes Schatzkästlein... II. 825; — Schmid, Hist. Katechismus[8], I, 163; — Schuster-Holzammer, Handb. zur bibl. Gesch.[3], I, II; — Stud. und Mittg. a. d. Ben.- u. d. Zist.-Ord. VI, 446; — Venant. Fort., Vita S. Radeg. (Migne, PP. L. 72, 673 s.); — Wolff, O., Besuche bei U. L. Fr.

Zur Perikopenfrage.

Der Comes in einer Bibelhandschrift von Ardagger aus dem 11. Jahrhundert und die Perikopen des heutigen Römischen Meßbuches.

Von Dr P. Petrus Ortmayr, Seitenstetten (N.-Oe.).

In zwei Nummern der „Katholischen Kirchenzeitung" wurde in jüngster Zeit zur Perikopenfrage Stellung genommen. In Nr. 46 (1919) wurde der Wunsch ausgesprochen, es möge gestattet werden, auch andere Perikopen aus den Evangelien vorzulesen und zur Grundlage der Predigt zu nehmen. Dem Prediger würden hiedurch neue Darstellungsmöglichkeiten geboten und im Volke die Kenntnis der Schrift vertieft und erweitert werden. Gewiß ein schönes und

erstrebenswertes Ziel! Unter dem Titel „Die liturgische und die homiletische Perikope“ ergreift in Nr. 1 (1920) der „Kirchenzeitung“ Dr J. K. Gscheidlinger zur gleichen Frage das Wort. Der Verfasser des lehrreichen Artikels bedauert es, daß in der heutigen Perikopenordnung eine Reihe von wertvollen Abschnitten, namentlich aus den Evangelien, von der Liturgie gänzlich ausgeschaltet und damit auch dem Volke mehr oder minder unbekannt bleibt. Im Interesse der homiletischen Praxis nimmt deshalb der Verfasser gegenüber einer Umgestaltung der Perikopenordnung keinen ablehnenden Standpunkt ein; doch soll dadurch auch die Liturgie nicht zu Schaden kommen. Mit Recht betont er, wie die Perikopen dem Gedankengang der Meßformularien angepaßt sind, wie alle Teile eine geschlossene künstlerische Einheit bilden, die nicht gestört werden darf. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch eine grundsätzliche Trennung der homiletischen von der liturgischen Perikope mit aller Entschiedenheit abgelehnt. Im Zusammenhange beider, im Sinne der bisherigen geschichtlichen Entwicklung muß die Lösung gesucht und gefunden werden. In dieser Richtung bewegen sich denn auch erfreulicherweise die Anregungen, die der Verfasser für eine Umgestaltung der Perikopenordnung gibt. Nicht ein Umsturz, sondern ein weiterer Ausbau wird angestrebt. Wenn Gscheidlinger den Vorschlag macht, dabei an die mittelalterliche Meßliturgie anzuknüpfen, so ist dies nach meinem Dafürhalten ein glücklicher Gedanke. Es läßt sich tatsächlich aus mittelalterlichen Perikopenverzeichnissen der Nachweis erbringen, daß damals der reiche Inhalt der vier Evangelien für die liturgischen Lesungen ausgiebiger herangezogen wurde, als dies im heutigen Missale Romanum der Fall ist.

Vor mir liegt ein altes Capitulare evangeliorum, das in einer unvollständigen Bibelhandschrift enthalten ist, die aus dem ehemaligen Kollegiatstifte Ardagger (bei Amstetten) stammt. Der Kodex befindet sich jetzt im Besitze der Seitenstettener Stiftsbibliothek und trägt die moderne Signatur 238. Die Herkunft der Handschrift ist durch spätere Eintragungen auf textfreien Blättern sichergestellt, von denen die Abschriften der Stiftungsurkunde von Ardagger (datiert von Ebersberg, 7. Jänner 1049) sowie der Weiheurkunde der Stiftskirche (vom Jahre 1063) die wichtigsten sind. Beide Eintragungen stammen wohl erst aus dem 12. Jahrhundert; der fortlaufende Bibeltext ist jedoch nach dem Schriftcharakter — es ist eine schöne, gleichmäßige, schulgerechte Minuskel mit einfachen, in Mennige ausgeführten Initialen — noch dem 11. Jahrhundert zuzuweisen. Auch der Inhalt des Perikopenverzeichnisses, das auf den Blättern 132 a bis 136 b enthalten ist, zwingt in keiner Weise bei der Datierung weiter herunter zu gehen; im Gegenteil, es ist die Möglichkeit vorhanden, daß eine ältere Vorlage, vielleicht aus dem Ende des 10. Jahrhunderts, kopiert wurde. Es sind nämlich darin für das Fest des heiligen Laurentius noch zwei Messen mit den Evangelien Matth.

10, 37—42 und Joh. 12, 24—26 vorgesehen, von denen nach Beissel[1]) seit Ende des 10. Jahrhunderts die erste fehlt. Auch Pascha annotina, das um dieselbe Zeit aus den Perikopenreihen verschwindet,[2]) ist noch vorhanden und hat seinen Platz zwischen dem 14. und 25. April. Das Allerheiligenfest am 1. November, das um das Jahr 1000 fast immer genannt wird,[3]) erscheint dagegen in unserem Comes noch nicht; ebenso fehlt noch am Dienstag in der Karwoche die Passion nach dem Evangelium des heiligen Markus, die seit dem Ende des 10. Jahrhunderts an diesem Tage vorgelesen wird.[4])

Daß das Verzeichnis im letzten Grunde auf ein römisches Original zurückgeht, beweisen schon die Stationsangaben in der Fastenzeit; dabei fehlen auch die erst seit Papst Gregor II. († 731) angeordneten Donnerstagmessen nicht. Die Sonntage von Pfingsten bis zum Advent zeigen die karolingische Ordnung; sie werden nämlich in vier Gruppen geteilt: 5 Sonntage nach Pfingsten, 7 nach dem Feste der Apostelfürsten Petrus und Paulus, 7 nach S. Laurentii, 7 nach dem Feste des heiligen Michael. Die fünf Sonntage des Advents werden in absteigender Ordnung, das ist von Weihnachten nach rückwärts gezählt. Die Quatemberfasten sind durch die Erwähnung der zwölf Lektionen für die betreffenden Samstage charakterisiert. Die Rogationstage vor Christi Himmelfahrt fehlen, aber für den 25. April wird eine missa in litania maiore angegeben. Das Fest des heiligen Markus wird an diesem Tage noch nicht erwähnt. Die Vigil von Weihnachten beschließt den circulus anni; doch eben diese Vigil steht auch am Anfange unseres Verzeichnisses, was eine Abweichung und Neuerung gegenüber den alten Perikopenlisten der römischen Kirche bedeutet, die mit der Mitternachtsmesse von Weihnachten beginnen.[5]) Die Heiligenfeste — 81 führt das Verzeichnis an — werden zwischen die Sonntage gestellt. In der Fastenzeit werden sie ganz unterdrückt, wodurch selbst größere Feste wie S. Gregorii (12. März), Annuntiatio B. M. V. (25. März) und S. Georgii (24. April) betroffen werden. In der ganzen Anlage unseres Capitulare zeigt sich trotz mancher Abweichungen eine große Aehnlichkeit mit den älteren Perikopenverzeichnissen von Würzburg,[6]) Speier und Rheinau[7]) sowie mit dem Verzeichnisse eines karolingischen Evangelienbuches des Aachener Münsters, das im 9. Jahr-

[1]) Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches, Freiburg 1907, S. 138, Anm. 4.

[2]) A. a. O., S. 136, A. 1.

[3]) A. a. O., S. 177.

[4]) A. a. O., S. 135, Anm. 4.

[5]) D. G. Morin, Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VIIe siècle d' après les listes d' Evangiles de Würzburg: Revue Bénédictine, XXVIII (1911), p. 297, not. 1.

[6]) Herausgegeben von D. G. Morin, a. a. O., p. 297 ss.

[7]) Herausgegeben von Ranke, Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert, Berlin 1847, im Appendix Monumentorum p. XXVII seqq.

hundert bald nach dem Tode Karls des Großen entstand und in seiner vorzüglichsten Palastkapelle maßgebend war.[1]) Seinen allernächsten Verwandten aber hat der Comes von Ardagger in dem Perikopenverzeichnis einer Evangelienhandschrift der Stiftsbibliothek St. Peter a X 6 (Tietze Nr. 25) aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts.[2])

Es würde zu weit führen, auf alle Besonderheiten unseres Verzeichnisses einzugehen; dies muß einer vollständigen Ausgabe vorbehalten bleiben. Hier soll vor allem gezeigt werden, in welch ausgiebiger Weise schon damals der Goldschatz der vier Evangelien in den liturgischen Perikopen des Kirchenjahres ausgenützt und verwertet wurde. Eine Tabelle, in die sämtliche Perikopen des Comes von Ardagger nach der Zählung der Kapitel und Verse der Vulgata aufgenommen wurden — die Handschrift gibt die Kapitel nach den Nummern der Kanontafeln des Eusebius —, wird dies am besten veranschaulichen. Ein beigegebener Index zeigt an, wie oft dieselbe Perikope in dem Verzeichnisse wiederkehrt, ein beigefügtes Sternchen bedeutet, daß die betreffende Perikope auch im heutigen Römischen Meßbuche enthalten ist. Perikopen, die im Missale Romanum neu aufscheinen oder gegenüber dem Comes von Ardagger in veränderter Verszahl, werden in Klammern angeführt.

Matthäus: I (1—16), 18—21*; II 1—12*, 13—18*, 19—23*; III 1—6, 7—11, 13—17; IV 1—11*, 12—17, 18—22*, 23—25; V 1—12*, 17—19 (13—19), 20—24*, 25—29* (43—48), 43—VI 4*; VI 16—21*, 24—33*; VII 12—14, 15—21*; VIII 1—13*, 5—13*, 14—17, 14—22, 23—27; IX 1—8*, 9—13*, 18—22[2], 18—26*, 35—X 1; X 7—15 (—14), 16—22*, 23—33 (—28), 26—32[3]*, 34 bis 42[2]*, 37—42; XI 2—10*, 11—15, 20—24 (25—30); XII 14—21, 30—37, 38—50*, 46—50[2]*; XIII 24—30[2]*, 31—35*, 36—43, 44 bis 52[7]*; XIV 15—21[2], 22—33[2]*; XV 1—20[2]*, 21—28*, 32—36; XVI 1—6, 13—19[2]*, 24—28 (—27); XVII 1—9*, 10—18, 24—27; XVIII 1—10*, 15—22*, 23—35*; XIX 1—6 (3—6), 3—11 (—12), 16—21 (13—21), 27—29*; XX 1—16*, 17—28*, (20—23), 29—34; XXI 1—9*, 10—17*, 23—27, 33—46*; XXII 1—14[3]*, 15—21 (29—40), (34—46), 23—XXIII 12; XXIII 1—12*, 34—39*, XXIV 3—13[2]*, 4—13 (15—35), 42—47[4]*; XXV 1—13[2]*, 14—23*, 31 bis 46*; XXVI 2—XXVII 66*, XXVIII 1—7*, 16—20* (18—20).

Markus: I 40—44, 40—II 12; II 13—17; IV 1—9, 24—29, 24—34; V 1—19, 21—34[2]; VI 1—5, 1—6, 6—13, 17—29*, 34—46, 47—56[2]*; VII 1—8, 24—30, 31—37*; VIII 1—9*, 11—26, 15—26, 22—26; IX 16—28*; X 13—16, 17—21 (15—21); XI 11—18[2], (22—24), (22—26), 23—25; XII 28—34[2], 41—44[2]; XIII 1—13, 5—13 33—37*; (XIV 1—XV 46); XVI 1—7*, 14—20* (15—18).

---

[1]) Herausgegeben von St. Beissel, a. a. O., S. 131 ff.

[2]) Das Verzeichnis wurde von G. Swarzenski, Die Salzburger Malerei, Leipzig 1913, Anhang III, in die Tabelle aufgenommen.

Lukas: I 5—17*, 26—38*, 39—47[2]*, 57—68*; II 1—14*, 15—20*, (21), 22—32*, 28—40, 33—40*, 42—52*; III 1—6*, 7—18 (21—23); IV 14—22, 23—30*, 31—37, 38—43[3] (—44), (39—47); V 1—11* (6—11), 12—15[2], 17—26[2]*, 27—32; VI (12—19), 17 bis 23[2]*, 36—42*, 43—48; VII 1—10, 11—16[2]*, 18—28, 36—47[2]* (36—50); VIII 4—15*, 22—39, 27—39, 41—56; IX 1—6[2]*, 12—17, 23—27[2], 37—42, 51—56; X 1—7 (1—9), 3—9, 3—12, 16—20*, 23—37*, 25—37, 38—42[2]*; XI 5—13* (9—13), 14—28*, 33—36*, 37—46, 47—54 (—51); XII 1—8[3], 2—8*, 11—21, 13—24, 13—31, 22—31[2] (32—34), 35—40[2]*; XIII 10—17 (6—17), 22—29, 22—30; XIV 1—11*, 7—15, 12—15, 16—24* (26—33), 26—35*; XV 1—10*, 11—32*; XVI 1—9*, 19—31*; XVII 1—11*, 11—19*, 20—37; XVIII 1—8, 9—14*; XVIII 18—30, 31—43*; XIX 1—10[2]*, 12 bis 26[2]*, 12—28, 19—24 (27—29), 37—47 (41—47); XX 1—8[2], 27—40; XXI 9—19*, 20—26, 25—33*, 34—36*; XXII 1—XXIII 53*, XXII 24—30[2]*; XXIV 1—12, 13—35*, 36—47*, 49—53.

Johannes: I 1—14*, 19—28*, 29—34*, 35—51* (47—51); II 1—11*, 13—25*; III 1—15*, 16—21*, 22—29, 25—36, 27—29; IV 5—42*, 46—53*; V 1—15*, 17—29, 21—24 (25—29), 30—47; VI 1—3, 1—14 (—15), 5—14, 15—27, 37—40*, 44—51*, 51—55*, 53—71 (56—59); VII 1—13*, 14—31*, 32—39*, 40—53; VIII 1—11*, 12—20*, 21—29*, 21—47, 30—39, 46—59; IX 1—38*; X 1—10*, 11—16*, 22—38*; XI 1—45, 21—27*, 47—54*; XII (1—9), 1—36 (10—36), 24—26[3]* (31—36), 44—50, 46—50; XIII 1—15*, 1—32, 33—36; XIV 1—13*, 15—21*, 23—31*; XV (1—7), 1—11*, 5—11, 7—11, 12—16[5]*, 12—25, 17—25[5]*, 26—XVI 4*; XVI 5—14*, 16—22, 23—30; XVII 1—11, 11—15 (—23), 11—26, 17—XVIII 1; XVIII 1—XIX 42*; XIX (25—27), (28—35), (30 bis 35), (31—35); XX (1—9), 11—18* (19—23), 19—31*, 24—31 (—29); XXI 1—14*, 15—19*, 19—24*.

Die Perikopen des Comes von Ardagger bringen, wie aus der Tabelle ohneweiters ersichtlich wird, den gesamten Inhalt der vier Evangelien erschöpfender zur Darstellung als die des heutigen Römischen Meßbuches. Und doch sind seit dem 11. Jahrhundert viele Feste neu eingeführt worden! Wie erklärt sich die größere Zahl von Perikopen im alten Verzeichnisse? Fürs erste muß bemerkt werden, daß in diesem wie auch in verwandten Verzeichnissen überschüssige Sonntage und Ferien vorkommen. Dies gilt namentlich für die Sonntage nach Epiphanie, deren unser Comes 11 anführt, obwohl die Sonntage Septuagesimä, Sexagesimä u. s. w. bereits mit eigenen Evangelien vorhanden sind. Eine weitere Ursache liegt darin, daß das Verzeichnis von Ardagger noch kein Commune Sanctorum kennt, das erst im 11. Jahrhundert allmählich in die Perikopenbücher Eingang findet.[1]) Dann werden außer für Weihnachten

---

[1]) Beissel, a. a. O., S. 190.

auch noch für andere Feste und Ferien mehrere Evangelien vorgesehen, so zwei Perikopen für die feria IV nach dem ersten und dritten Sonntag nach Epiphanie, je zwei für die Oktav von Pfingsten und den darauffolgenden Mittwoch, je zwei für die feria VI nach dem zweiten Sonntag nach S. Laurentii und für die feria IV und VI in der ersten Adventwoche; je zwei ferner für Purificatio und Assumptio B. M. V. sowie für die Feste des heiligen Laurentius am 10. August und der heiligen Felizitas (23. November); drei für das Fest SS. septem fratrum (10. Juli); vier endlich für den Quatembersamstag in der Pfingstwoche. Ausschlaggebend sind aber die Perikopen, die fortlaufend für die Mittwoch- und Freitagsferien des ganzen Kirchenjahres bestimmt sind. Diese Perikopen kamen bei der Wiederholung der Sonntagsmesse am Mittwoch und Freitag in Verwendung und sind deshalb dem leitenden Gedanken der Sonntagsmesse angepaßt. Der Vorschlag Gscheidlingers geht nun dahin, diese oder ähnliche passende Perikopen in das Römische Meßbuch aufzunehmen. Geschähe dies in der Weise, „daß jedes Jahr eine andere zu nehmen wäre und etwa alle drei Jahre wiederum die Reihe beginnen würde, so ließe sich die aus den Evangelien gewonnene Perikopenzahl verdreifachen. Wir kämen dann der Sitte der ersten christlichen Jahrhunderte nahe, in denen die vier Evangelienbücher im ganzen Umfang in der Liturgie den Gläubigen vorgetragen und anschließend in der Predigt erklärt wurden“. Diese Anregung verdient nach meiner Ansicht volle Beachtung.

Jetzt nur noch ein Wort zu der Frage, die sich vielleicht mancher Leser schon selbst gestellt hat: Wie kam es denn zu einer Reduktion der Perikopen, die, wie obige Tabelle zeigt, früher in reicherer Anzahl vorhanden waren? Diese erfolgte wohl aus rein praktischen Gründen. Der Comes von Ardagger stammt aus einer Zeit, da die Einführung des Missale plenum noch nicht vollzogen war. A. Ebner[1]) weiß kein Missale plenum anzugeben, dessen Entstehungszeit über das 10. Jahrhundert zurückreicht. Aber erst im 13. Jahrhundert kann man das vollständige Missale als Regel bezeichnen, von der nur mehr seltene Ausnahmen zu konstatieren sind. Solange die Epistel- und Evangelienabschnitte nach Anweisung des Comes unmittelbar aus den Bibelhandschriften oder aus dem Epistolar und Evangeliar entnommen wurden, lag kein Grund vor, sich bei der Aufnahme liturgischer Lesestücke irgend eine Beschränkung aufzuerlegen. Anders jedoch gestaltete sich die Sache, als man mit dem Sacramentarium die Lesungen und Gesangteile (Antiphonarium oder Graduale genannt) sowie den Ordo zu einem Ganzen, dem Missale plenum vereinigte. Sollte das vollständige Missale nicht allzu umfangreich werden, so konnte man nicht alle Epistel- und Evangelienabschnitte aufnehmen,

[1]) Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum. Freiburg 1896, S. 360 f.

wie sie die alten Lektionarien und Perikopenverzeichnisse enthielten. Aus demselben Grunde, nur um ja nicht auch das Erreichbare zu gefährden, möchte ich es auch heute für rätlich halten, von der Aufnahme neuer Episteln abzusehen und sich damit zu begnügen, daß den Sonntagsevangelien passende Varianten an die Seite gestellt werden. So könnte ohne eine allzu starke Belastung des Missale der Hauptzweck voll und ganz erreicht werden. Die liturgische Feier des heiligen Meßopfers erführe durch die neuen Perikopen eine wertvolle Bereicherung und der Inhalt der vier Evangelien, Jesu heilige Taten und Lehre, würden durch Liturgie und Predigt dem christlichen Volke vollständiger erschlossen und erläutert werden.

Das Gleichnis vom guten Hirten in palästinischer Beleuchtung.

Von Univ.-Prof. Dr Joh. Döller in Wien.

Der Heiland vergleicht sich im Johannesevangelium (10, 1 bis 16) mit einem Hirten, der seine Schafe mit Namen ruft (10, 3) und vor ihnen hergeht (10, 4); und die Schafe folgen ihm nach, weil sie seine Stimme kennen (10, 4). Einem Fremden aber folgen sie nicht, sondern fliehen vor ihm, da sie die Stimme des Fremden nicht kennen (10, 5). Diese Worte werden erst so recht verständlich, wenn wir einen Blick auf das Hirtenleben, wie es sich noch jetzt in Palästina abspielt, werfen. Der Hirte steht mit seiner Herde infolge längeren Zusammenlebens in einem engen, persönlichen Verhältnisse. Im Heiligen Lande ist es in der Regel nicht möglich, daß der Hirte die Herden des Morgens vom Stalle austreibe und abends wieder nach Hause zurückbringe. Die Weideplätze sind nämlich oft sehr entlegen und die Nahrung dort ist vielfach sehr spärlich, so daß der Hirte nicht lange an einem Orte verweilen kann. Insbesondere im Sommer ist er gezwungen, andere, höher gelegene Weideplätze aufzusuchen (vgl. Ex. 3, 1). Nicht immer findet der Hirte an den Weideplätzen auch das nötige Wasser. Er ist deshalb oft gezwungen, mit seiner Herde einen weiten Weg zurückzulegen, um zu einer Quelle oder Zisterne zu kommen (vgl. Gn. 26, 20; 37, 20; Ex. 2, 16 f.). König Ozias, der viele Herden besaß, baute Türme in der Wüste und grub sehr viele Zisternen (2 Chr. 26, 10). Während der Hitze des Tages ruhen Hirte und Herde aus (vgl. Gn. 31, 40; Hl. 1, 6). Man kann daher im Tageslaufe einer palästinischen Herde Marschzeiten, Weidezeiten und Ruhezeiten unterscheiden. Wenn der Hirte mit seiner Herde auf freiem Felde übernachten mußte, so trieb er die Tiere gern für die Nacht in Pferche oder Hürden, um sie vor Dieben und wilden Tieren zu schützen. War aber kein Pferch vorhanden, so durfte der Hirte nicht schlafen (vgl. Nah. 3, 18; Lk.

2, 8). Am Morgen und Abend, d. h. beim Ausgang und Eingang in den Pferch zählte der Hirte die Tiere, indem er sie unter seinem Stabe hindurchgehen ließ (Lv. 27, 32; Jer. 33, 13). Waren mehrere Herden während der Nacht in dem Pferche, so mußte der Hirte am Morgen beim Aufbruch die Schafe, welche seine Stimme kannten, durch Lockruf bewegen, daß sie ihm folgten. Die Führung einer Herde in Palästina geschieht noch jetzt mit der Stimme oder mit Steinwürfen, manchmal auch noch mit der Schleuder, die von jeher zur Ausrüstung des Hirten gehört (1 Sam. 17, 40). Die Schafe kennen die Stimme ihres Hirten und kein Tier würde der Stimme eines anderen Hirten folgen. Selbst wenn mehrere Herden unter verschiedenen Hirten denselben Weg machen, wie es manchmal der Fall ist, lassen sich sehr bald die einzelnen Schafe von ihrem Hirten aussondern und sammeln. Manchmal haben alle Tiere Namen, die der Hirte ihnen gegeben hat und die nur er weiß. Man unterscheidet Lockrufe, wenn der Hirte der Herde vorangeht, Treibrufe, wenn er folgt, Schreckrufe, wenn die Tiere sich zerstreuen. In dem Falle wirft der Hirte wohl auch Steine über den Flüchtling hinaus. Oefter ist ein Leittier („Leithammel") vorhanden. In dem Falle ruft der Hirte zunächst dieses, dem die übrigen Schafe folgen. Hunde, die zuweilen bei der Herde vorhanden sind, dienen weniger zum eigentlichen Hüten, als zur Bewachung in der Nacht. Da die palästinischen Hirten die Herden vor räuberischen Ueberfällen und wilden Tieren zu schützen haben, so sind sie mit dem Hirtenstabe, jetzt meistens auch mit einer Flinte bewaffnet. Jetzt heißt der Hirtenstab dabbus und besteht in einem keulenartigen, 60 bis 70 cm langen Stocke, dessen runder oder ovaler Kopf öfters mit Nägeln beschlagen ist. Oder als Hirtenstab dient ein krummer Knüttel, 'akafe genannt, der weit geworfen werden kann. Man hat sich also unter dem Hirtenstabe nicht einen Stab zur Leitung der Herde vorzustellen, wenn auch der Hirte gelegentlich mit seinem Stocke einem Tiere einen Stoß versetzt haben mag. In der Regel geschieht die Leitung auf eine andere Weise, nämlich durch Rufe. Wenn ein Schaf sich verirrt hat, so geht der Hirte dem verlorenen nach, bis er es findet (Ez. 34, 12; Lk. 15, 4 bis 6), und trägt es auf der Schulter zurück. Lämmlein oder ermüdete Tiere hot man wohl auch im Schoße des Kleides oder auf den Armen getragen (Js. 40, 11). Zwischen dem Hirten und dem Schafe besteht also ein inniges Verhältnis, wie dies auch in der bekannten Parabel Nathans an David zum Ausdruck gebracht wird (2 Sm. 12, 3).[1])

---

[1]) Vgl. Kamphausen in Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums. Zweite Aufl., besorgt von F. Baethgen, Bielefeld und Leipzig 1893, I, 635 bis 637; besonders aber Siegesmund, Psalm 23 in palästinischer Beleuchtung, Palästinajahrbuch, Berlin 1909; V, 97 bis 99.

Die Ausdehnung der ersten Plage Aegyptens.

Exegetisches zu Exodus 7, 19.

Von Dr P. Leopold Schmidt O. Cist., Heiligenkreuz bei Baden.

Als das Beglaubigungswunder der beiden Brüder Moses und Aaron das Herz des Pharaos ungerührt gelassen hatte, erhielt Moses von Jahwe den Auftrag, dem trotzigen Herrscher entgegenzutreten, wenn er seinen Morgengang zum Nil mache, und ihm anzukündigen, daß nach Berührung des Stromwassers mit diesem seinem Stabe es in Blut verwandelt werden würde, so daß die Fische sterben und auch die Aegypter hart heimgesucht würden, die etwa das faulende Wasser zu trinken versuchen sollten. In der ausführlichen Weisung, wie der zum „Propheten Mosis“ bestellte (7, 1) Aaron vorzugehen habe, befiehlt Gott dem Moses (7, 19): „Dic ad Aaron: Tolle virgam tuam et extende manum tuam super aquas Aegypti et super fluvios eorum et rivos[1]) et paludes et omnes lacus aquarum, ut vertantur in sanguinem, et sit cruor in omni terra Aegypti, tam in ligneis vasis quam in saxeis“ (V. 20). Und Moses und Aaron taten, wie der Herr befohlen hatte und er (scl. Aaron) erhob den Stab und schlug in Gegenwart des Pharao und seiner Diener auf das Wasser des Flusses und es ward in Blut verwandelt (21) und die Fische, die im Flusse waren, starben und der Fluß wurde faulig und die Aegypter konnten das Wasser des Flusses nicht trinken und es war Blut im ganzen Lande Aegypten (22, 23). Die Zauberer der Aegypter aber taten dasselbe durch ihre Beschwörungskünste und so blieb das Herz des Pharaos verstockt (24). Und es gruben alle Aegypter in der Nähe des Flusses nach Wasser, um zu trinken zu haben; denn vom Wasser des Flusses konnten sie nicht trinken.

Es soll hier nur von der Ausdehnung dieses unleugbaren Wunders die Rede sein, wobei die Erklärungen, wie die „Verwandlung in Blut“ und das Beginnen der ägyptischen Zauberer zu verstehen ist, als bekannt vorausgesetzt werden.

Nach dem angeführten Wortlaute der Vulgata soll sich die Verwandlung des Wassers erstrecken über den abgöttisch verehrten Nil und auf alle natürlichen und künstlichen Wasseradern, die damit direkt in Verbindung standen, sowie auf die tümpelartigen Ansammlungen hinter dem Ufer, ja sogar auf das in hölzernen und steinernen Gefäßen befindliche Wasser. Die allgemein landläufige

---

[1]) Hebr.: „über die Kanäle und Arme ihres Nils“ entgegen der gewöhnlichen Uebersetzung in umgekehrter Reihenfolge; siehe Ehrlich, Randglossen I, S. 287 u. II, S. 292. paludes (אֲגַמִּים) sind die Tümpel, die nach der Ueberschwemmung hie und da bleiben; zu Herodots Zeit noch in größerer Ausdehnung als heute (siehe Holzinger, Exodus S. 23); der folgende Ausdruck ist analog dem ersten zusammenfassend.

Ansicht gibt J. Linder S. J. wieder, wenn er schreibt:[1]) „Alles Nilwasser, das von den Aegyptern allzeit so hochgeschätzt und gepriesen wurde, ward zu Blut (zu einer verdorbenen, blutähnlichen, stinkenden Flüssigkeit), ja selbst das Nilwasser, das man bereits zur Reinigung (Filtrierung) und Abkühlung geschöpft hatte und in steinernen und hölzernen Gefäßen in den Häusern aufbewahrte"; unsere gebräuchlichsten deutschen Bibelausgaben von Allioli sowie Loch und Reischl und auch das beliebte Handbuch zur Biblischen Geschichte von Schuster-Holzammer[2]) schließen sich stillschweigend dieser Ansicht von der Ausdehnung der Plage an.

Doch stehen der Annahme, daß auch das Wasser in den hölzernen und steinernen Gefäßen in Blut verwandelt worden sei, ernste Bedenken entgegen. Es wird erstlich schwerlich steinerne und schon gar nicht hölzerne Gefäße von der geforderten Art gegeben haben. Als Stoffe, aus denen Gefäße gefertigt wurden, werden uns von den Kennern des alten Aegypten Stein, Ton, Fayence, Glas und Edelmetall angeführt,[3]) was durch die Mitteilungen der Aegyptenreisenden aller Zeit bis auf unsere Tage bestätigt wird, die, was speziell die Wassergefäße betrifft, nur von solchen aus Ton zu berichten wissen. Begreiflich wird diese Bevorzugung der Tongefäße leicht aus dem Umstande, daß dieser Stoff so leicht, Holz aber sehr schwer in geeigneter Qualität zu beschaffen ist, die Tongefäße obendrein leichter herzustellen und zudem zweckdienlicher sind. Angesichts dieser Vorzüge der Tongefäße im Zusammenhalt mit den Ergebnissen der Ausgrabungen wird darum selbst in dem Falle, daß die Vegetation Aegyptens zu Ungunsten der Waldkultur sich entwickelt haben sollte, damals also mehr Holz zur Verfügung gestanden sein sollte, der Gebrauch größerer hölzerner Wassergefäße in Alt-Aegypten sehr fraglich bleiben.

August Dillmann[4]) schon hat unter Hinweis auf die „zuverlässigsten Beobachter" (Prosper Albin, Norden, Thevenot, Troilo, Sonnini, Wittmann, Volney) die Angaben Harmors und Hengstenbergs, daß man in hölzernen und steinernen Gefäßen das trübe Nilwasser sich klären lasse, dahin richtiggestellt, daß dazu ausschließlich Gefäße aus Ton gebraucht werden. Der gelehrte Jesuit von

---

[1]) Die Heilige Schrift für das Volk erklärt. I. Bd., 3. Liefg., S. 477. Klagenfurt 1912.

[2]) I. Bd. bearbeitet von Dr Josef Selbst, Freiburg, 7. Aufl. 1910, S. 408. Cornelius a Lapide drückt sich unbestimmt aus: .... omnem omnino aquam, etiam puteorum, fontium et cisternarum in sanguinem esse versam. Calmet bemerkt zur Stelle: Omnes aquae, quae in vasis ligneis aut lapideis continentur.

[3]) Vgl. z. B. Dr Joh. Hunger in „Altorientalische Kultur im Bilde", Leipzig 1912, S. 23; A. Erman, Aegypten und ägypt. Leben im Altertum, Tübingen 1885 bis 1887, S. 600 ff.

[4]) Die Bücher Exodus und Leviticus; in 3. Aufl. herausgegeben von Dr Viktor Ryssel. Leipzig 1897, S. 82.

Hummelauer[1]) gibt dies mit Berufung auf Erman mit einiger Reserve zu, während der Protestant Holzinger[2]) unsere Stelle mit der zweifelnden Anmerkung versieht: „Gefäße von Holz in dem baumarmen Aegypten?“ Man wird ruhig dem neuesten katholischen Kommentator der Stelle Dr Johann Weiß beipflichten können, wenn er erklärt: „Wenn man schon unter den steinernen Gefäßen die irdenen Krüge, welche allein zum Klären und Kühlen des Nilwassers gebraucht wurden, verstehen könnte, so waren doch hölzerne nirgends in Gebrauch.“ Die große Unwahrscheinlichkeit, daß hölzerne Wassergefäße vorhanden waren, deren Inhalt in Blut verwandelt worden sein soll, bleibt also als ernstes Bedenken gegen die gewöhnliche Auffassung unserer Stelle bestehen.

Dazu kommt Folgendes: Wenn alles Wasser, auch das in Gefäßen befindliche, verdarb, so entsteht die oft behandelte Schwierigkeit, woher die Zauberer unverdorbenes Wasser hernahmen zu ihrer Nachahmung des Wunders. Daß der Versuch der Zauberer erst dann stattgefunden habe, als nach einer Woche (V. 25) die Plage von selbst aufgehört hatte,[3]) ist nicht nur von vornherein unwahrscheinlich, sondern auch durch die zeitliche Abfolge des Berichtes ausgeschlossen. Wenn Selbst (l. c.) schreibt: Es war noch Nilwasser vorhanden, das nicht verwandelt war, etwa solches, das sich schon vorher in Gefäßen befunden hatte oder welches die Israeliten in ihrem Gebrauche hatten oder die Zauberer schöpften Quellwasser aus einem benachbarten Brunnen, so ist dem entgegen zu halten, daß diese Erklärungsversuche unter Zugrundelegung des Vulgatatextes nicht so einfach hinnehmbar sind, wie übrigens der Hauptsache nach schon bei Keil[4]) dargelegt erscheint. Mit keinem Worte des Textes ist angedeutet, daß nur in einigen Gefäßen die Verwandlung vor sich gegangen sei, während andere verschont geblieben wären; wenn sich die Plage auch auf die Gefäße ausdehnte, dann erstreckte sie sich sicher auf alle.

Daran zu denken, daß das Wasser für die Zauberer erst aus den Häusern der Israeliten geholt worden sei, ist auch nicht gut annehmbar. Von den verhaßten Juden das unverdorbene Wasser

---

[1]) Commentarius in Exodum et Leviticum (Cursus s. script.), Paris 1897, p. 90: Aegyptii vasa e ligno vix conficiebant partim ob aptarum arborum penuriam, vasa vix non omnia conficiebantur ex argilla.

[2]) In „Die Heilige Schrift d. A. T.“ von E. Kautzsch, 3. Auflage, Tübingen 1909, I. Bd.; im Kommentar (Tübingen 1900, S. 29) schrieb er: Wie P auf hölzerne Wasserbehälter kommt, ist dunkel; das Holz war in Aegypten teuer und selten und ist schwerlich viel zu Wasserbehältern verwendet worden.

[3]) Was Baentsch (Exodus, Leviticus, Numeri, Göttingen 1903; Handkommentar von Nowack) mit Unrecht als einzige Ausflucht jener Theologen hinstellt, denen die Bibel mehr als bloße Sagen enthält.

[4]) Biblischer Kommentar über die Bücher Mosis, I. Bd., 2. Aufl. Leipzig 1866, S. 370.

entleihen zu müssen, wäre schon eine solche Demütigung der stolzen Zauberer gewesen, die ihr Beginnen von vornherein wenig eindrucksvoll erscheinen lassen mußte. Auch läßt sich nicht so ohneweiters annehmen, daß die Wohnungen der sozial niedrig eingeschätzten Juden nahe beim Promenadeplatz des Herrschers lagen und eine Beschaffung des Wassers von weit her verbietet die Erwägung, daß der Pharao wohl erst nach dem Versuch der Zauberer vom Nil zum Palaste zurückkehrte und schwerlich lange gewartet haben wird.[1]) Daß die Zauberer sich des unverdorben gebliebenen Brunnenwassers bedient hätten, ist nicht deshalb unannehmbar, weil dann die Aegypter nicht nötig gehabt hätten, Brunnen zu graben (Keil l. c.) — denn die vorhandenen mochten sich als ungenügend erwiesen haben —, sondern deshalb, weil man logischerweise bei Einbeziehung der verhältnismäßig kleinen Gefäße auch die relativ großen Wassermengen der Brunnen nicht wird ausschließen können. Hält man also nach der Vulgata daran fest, daß auch das in den Gefäßen befindliche Wasser verwandelt wurde, so bleibt die Beschaffung des Wassers für die Zauberer ein ungelöstes Rätsel.

Bei solchem Tatbestande wird es sich empfehlen, zur „Einsichtnahme der früheren Sprache[2]“) zu greifen. Im Masorethischen Texte entspricht dem in Frage stehenden Ausdrucke tam in ligneis vasis quam in saxeis וּבָעֵצִים וּבָאֲבָנִים, womit die Septuaginta: ἐν τε τοῖς ξύλοις καὶ ἐν τοῖς λίθοις, der samaritanische Text sowie die syrische und arabische Version genau übereinstimmmt. Im Targum des Onkelos begegnet uns erstmals die Erweiterung des Textes in וּבְמָנֵי אָעָא וּבְמָנֵי אַבְנָא; der aramäische Erklärer hat also seine Auffassung, daß es sich um Gefäße handle, im Texte zum Ausdruck gebracht, und seine als das Verständnis erleichternd empfundene Leseart ist in unsere Vulgata übergegangen. Daß diese Erweiterung um den Begriff „Gefäße“ vom textkritischen Standpunkte willkürlich ist, steht fest.[3]) Gibt sie überhaupt den richtigen Sinn? Angesichts der eingangs erwähnten Schwierigkeiten wird diese Frage berechtigt sein.

עֵץ bedeutet in der Bibel, wo es im Plural vorkommt, Bäume schlechthin (Ri. 9, 8 ff.; Is. 7, 2 u. ö.) oder Holzstücke als Brennholz (Gen. 22, 3 ff.; Lev. 1, 7; 4, 12; Ri. 6, 26; 1 Kön. 17, 10; Jer. 5, 14; Thren. 5, 4) oder Bauholz (1 Sam. 6, 14; 1 Kön. 5, 20

---

[1]) Da erst bei der vierten Plage die Verschonung Gessens als eine neuartige Verstärkung des Strafwunders an den Aegyptern mit Nachdruck erwähnt wird (8, 22), ist unverständlich, wie Selbst (l. c.) bei seiner Auffassung der Stelle schreiben kann, daß „die Israeliten Ueberfluß an Wasser hatten“.

[2]) Leo XIII., Enzyklika „Providentissimus Deus“. (Herders Ausgabe, S. 34.)

[3]) Siehe Hummelauer a. a. O. und Weiß a. a. O.

u. ö.), oder Wertholz (1 Sam. 6, 14; Js. 44, 13; 60, 17; Jos. 10, 26 f.), nirgends aber Holzgefäß[1]); wo dies gemeint ist, steht das in der Bibel so gebräuchliche כְּלִי dabei, wie Lev. 11, 32; Nu. 35, 18 u. ö. Das gleiche gilt von אֲבָנִים, das nur hier steinerne Gefäße bedeuten sollte; vgl. Ex. 34, 1, 4: לֻחֹת אֲבָנִים. Man wird also gut tun, auch hier von Gefäßen abzusehen.

Was bedeutet nun der Passus ובעצים ובאבנים? Ihn einfach als Glosse zu streichen, unterliegt doch ernsten Bedenken. Während A. Arndt S. J. in seiner Bibelausgabe die Stelle mit der Anmerkung erledigt: „Die Lesart ist verdorben", unternimmt es sein Ordensbruder Hummelauer, der mit der Möglichkeit der Textverderbnis natürlich auch rechnet, eine Erklärung der Stelle rücksichtlich ihres unmittelbaren Zusammenhanges mit בארץ מצרים zu geben: „Sane tria ב potius varias regionis divisiones exprimi suadent." Das ist ein neuer Gedanke, der freilich ohne Textkorrektur schwer verständlich ist. Denn wie sollte ארץ מצרים ein Teil von Aegypten sein? Auch fällt schwer ins Gewicht, daß עצים und אבנים als Namen ägyptischer Gegenden nicht zu belegen sind, wenngleich man sich versucht fühlen könnte, bei אבנים an Oberägypten mit seinen Felsformationen zu denken; da aber dort auch der Wald, das Holz sich befindet und wohl immer befand, soweit man überhaupt davon reden kann, so ist die Lokalisierung von עצים wieder erschwert. Unbedingt würde man übrigens in V. 21 dieselbe Beifügung wie in V. 19 erwarten müssen, wenn dort drei verschiedene Gegenden gemeint wären.

Jedenfalls wäre bei Hummelauers Fassung der sachliche Inhalt natürlich nicht die Einengung der Plage auf drei Gebiete, sondern wohl nur die Betonung der Tatsache, daß die Verwandlung überall eintrat. Dieser Gedanke ist sicher richtig; er läßt sich aber unseres Erachtens auch ohne Textkorrektur und geographische Konjekturen erreichen, wenn wir ובעצים ובאבנים als stehende Phrase, gleich etwa unserem „mit Stock und Stein", also als Bezeichnung der lokalen Universalität auffassen. Bei der besonders in diesen Kapiteln beliebten breiten Ausmalung der Strafgerichte (vgl. außer „fluvios, rivos, paludes, omnes lacus aquarum" (7, 19) noch 8, 3. 4. 9. 17. 21; 9, 6. u. s. w.) liegt der Hauptton auf der großen Ausdehnung derselben und diese wird durch den Schlußsatz von 7, 19 markant hervorgehoben, wenn wir übersetzen: „Blut soll sein im ganzen Lande Aegypten, allüberall." Nun stimmt die Erfüllung mit der Androhung vollkommen überein, wie von vornherein zu erwarten ist: hier wie dort ist ausgesagt, daß Blut sich befinden wird, respektive befand im ganzen Lande Aegypten. Hier mag auch bemerkt werden, daß man dabei schwerlich an Oberägypten und die an-

[1]) Chron. 29, 2 (Vulg. lignea vasa) kommen tatsächlich hölzerne Gefäße nicht in Betracht, sondern nur hölzerne Wände, Türen und Tische.

grenzenden Teile von Mittelägypten wird denken können, da diese Gebiete vom Schauplatze der Handlung und Gesichtskreis des Autors zu weit entfernt lagen. Wenn die Heilige Schrift sagt: „Es war Blut im ganzen Lande Aegypten", so wird man das beiläufig im gleichen Umfang verstehen dürfen wie 5, 12, wo es heißt: „Da zerstreute sich das Volk im ganzen Aegypterlande, um Stroh zu sammeln", wofür wohl nur die Umgebung der Arbeitsplätze in nicht allzugroßer Entfernung in Betracht kommen konnte.[1])

Da also im ursprünglichen Bibeltexte von einer Verwandlung des Wassers in den Gefäßen nichts stand, so hat sich die Plage auf den Nil mit seinen Abzweigungen und auf ihn allein erstreckt. Da seine Arme das Land (Unterägypten) durchziehen, so war in dem Augenblicke, als dieser Fluß von der Verwandlung ergriffen war, tatsächlich „Blut im ganzen Lande Aegypten"; da man gewohnt war, den Großteil des Wasserbedarfes aus dem Nil zu decken, so war natürlich beim Eintritt der Plage „kein Trinkwasser da", weil die spärlich vorhandenen Brunnen bei weitem nicht ausreichten, von dem in den tönernen Kühlgefäßen etwa bereitgestellten Wasser gar nicht zu reden: man weiß ja, wie weit solche „Vorräte" reichen. Denn bei unserer Uebersetzung von בעצים ובאבנים steht der Annahme, daß das Wasser in den irdenen Behältern und in den Brunnen von der Verseuchung verschont blieb, nichts mehr entgegen. Sie wird übrigens durch die V. 24 mitgeteilte Tatsache nahegelegt, daß die Aegypter Brunnen gruben, um Trinkwasser zu bekommen, offenbar, weil Brunnenwasser unverdorben geblieben war. Da das Land Gessen mit dem Nil nicht mehr in so unmittelbarer Berührung war, wird es dort jederzeit mehr Brunnen gegeben haben, so daß für die Israeliten die Plage weniger fühlbar wurde, was ihrem Zwecke gut entspricht.

Daß bei dieser Auffassung den Zauberern das nötige Wasser aus den Brunnen und Wassergefäßen, die außer Spiel bleiben, mit solcher Selbstverständlichkeit zur Hand sein mußte, wie sie der heilige Schriftsteller zur Schau trägt, verstärkt die Wahrscheinlichkeit unserer Annahme.

Die einzige Parallelstelle der Bibel, die in Betracht kommt, Psalm 77 (78), besagt nur (Vers 44): „Er wandelt' in Blut ihre Ströme, machte untrinkbar ihre Bäche",[2]) spricht also auch eher für als gegen unsere Aufstellung.

Der Mangel an Belegstellen für בעצים ובאבנים in der Bedeutung „überall" wird teilweise dadurch ausgeglichen, daß die zwei Ausdrücke die bei solchen Redewendungen beliebte Gleichheit

---

[1]) Siehe Weiß z. St. S. 41; ähnliche Fälle Gen. 8, 9; 41, 54. 57; Deut. 2, 25; Apg. 2, 5.

[2]) Nivard Schlögl, Die Heilige Schrift III. I, Wien 1915, S. 76.

oder Aehnlichkeit des Anlautes (vgl. neben dem erwähnten „Stock und Stein", „Kind und Kegel", urbi et orbi, לְעוֹלָם וָעֶד) aufweisen; man wird also nicht von einer Unmöglichkeit reden können.

Neuere Ansichten über die Entstehung des Lebens.

Von Prof. Dr Seb. Killermann, Regensburg.

1. Historischer Exkurs.

Seit alter Zeit beschäftigt den menschlichen Geist die Frage nach der Herkunft des Lebens. Aristoteles und andere Naturforscher waren der Meinung, daß gewisse Tiere, die oft massenhaft und ohne sichtbare Ursache auftreten wie Aale, Frösche, namentlich aber Insekten und Würmer, aus dem Schlamme, in dem sie leben, auch tatsächlich hervorgehen (generatio aequivoca, d. h. sogenannte oder Urzeugung). Die älteren Theologen, auch Augustinus und Thomas nahmen diese Hypothese hin und sahen in ihr anscheinend kein Hindernis für den Schöpfungsglauben.[1]) P. Athanasius Kircher, der bekannte Jesuit und Universalgelehrte des 17. Jahrhunderts, glaubte ebenfalls noch an die Urzeugung und gab sogar Anweisungen, wie man Lebewesen aus dem Schlamm oder faulendem Fleisch hervorzaubern kann. Wie sehr diese Meinung die Geister noch bis vor hundert Jahren beherrschte, bezeugen Goethes bekannte Verse, die er dem Mephistopheles in den Mund legt:

„Der Luft, dem Wasser wie der Erden
Entwinden tausend Keime sich
Im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten."

Im 18. Jahrhundert, als das Mikroskop für die Untersuchung der niederen Tier- und Pflanzenwelt in Gebrauch kam, erkannte man allmählich, daß auch die niederen Lebewesen gleich den höheren Geschöpfen aus Keimen, Eierchen u. dgl. entstehen. Im Jahre 1675 hatte der Holländer Leeuwenhoek die Infusionstierchen in einem Tropfen Regenwasser und in Aufgüssen auf gestoßenem Pfeffer entdeckt. Er war der Ansicht, daß sie aus vertrockneten Keimen, die durch das Wasser wieder lebendig geworden, entstanden seien, und bemerkte gegenüber Athanasius Kircher: „So wenig wie ein Elefant aus Staub hervorgehen kann, ebensowenig können Milben ohne Fortpflanzung entstehen."

Aber damit waren die Anhänger der Urzeugungslehre noch nicht überwunden. Um 1745 experimentierte der katholische Geistliche Needham in London mit hermetisch verschlossenen Gefäßen und beobachtete auch in ihnen das Auftreten von kleinen tierischen

[1]) Ich bin zum Zweck dieses Aufsatzes diesen theologischen Quellen nicht weiter nachgegangen. Eine Darstellung der älteren Ansichten über die Urzeugung gab Schwertschlager in zwei Lyzealprogrammen, Eichstätt 1885 u. 1888; vgl. auch H. Stadler, Albertus Magnus, Libri de Animalibus (Neuausgabe, Münster 1916), Lib. V (p. 407 bis 440).

und pflanzlichen Lebewesen. Er war der Ueberzeugung, daß sie aus dem faulenden Wasser selbst hervorgegangen seien; wegen seiner Forschungen wurde er zum Mitglied der kgl. Gesellschaft in London erwählt und später auch in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Auch der berühmte französische Naturforscher Buffon war Anhänger der Urzeugungslehre und der Ansicht, daß es eine ununterbrochene Reihe von den vollkommensten zu den unvollkommensten Wesen gebe.

Unterdessen hatten zwei Italiener, Redi und der Abbate Spallanzani (um 1768) dasselbe Problem in Angriff genommen. Redi stellte fest, daß die Würmer, die im faulenden Fleische auftreten, n chts anderes sind als die Larven von Fliegen, die vorher ihre Eier im Fleische abgesetzt hatten, und daß es, um die Bildung von Maden zu verhindern, genügt das frische Fleisch unter ein Gitter zu legen oder irgendwie zu bedecken. Man überraschte, sagt ein anderer berühmter Gelehrter jener Zeit, Réaumur, die Insekten bei ihrer Tätigkeit, als sie ihre Eier in Früchte niederlegten, und wußte nun, daß, wenn man einen Wurm in einem Apfel sah, nicht die Fäulnis ihn erzeugt hatte, sondern im Gegenteil der Wurm die Ursache der Fäulnis der Frucht war. Das Ergebnis dieser Betrachtungen war das Axiom, das Redi für die Naturwissenschaften einführte: omne animal per animales parentes, jedes Tier stammt von Elterntieren (generatio univoca, wirkliche Zeugung).

In Deutschland arbeitete um dieselbe Zeit der ausgezeichnete Nürnberger Insektenmaler Rösel von Rosenhof an der Durchlöcherung der Urzeugungslehre, indem er die wahre Entstehung vieler Insekten aufhellte, z. B. auch der Flöhe, die aus in Holzmulm abgelegten Eierchen und wurmförmigen Larven hervorgehen. Bezüglich der Eingeweidewürmer brachten erst die berühmten Forschungen von Leuckart und Siebold in den dreißiger Jahren die lange gesuchte Aufklärung; auch diese häßlichen Geschöpfe gehen aus Eiern oder Larven hervor.

Dann kamen die nicht weniger beachtenswerten Untersuchungen Ehrenbergs über die niederen Meerestierchen, Infusorien und Pilze. „Ich gewann", sagt dieser berühmte Gelehrte, „schon im Jahre 1819 den direkten, bisher nicht vorhandenen Beweis des Keimens der einzelnen Pilz- und Schimmelsamen .... Gewiß niemand von allen bisherigen Beobachtern hat je durch Aufgüsse ein einziges Infusorium gemacht oder geschaffen ...." Ehrenberg kommt zum Schlusse, daß bei den Infusionen, künstlichen oder natürlichen, eine Entstehung „aus den infundierten Substanzen" nicht stattfindet.

Den durchschlagenden Beweis gegen die Urzeugungslehre führte jedoch erst der französische Forscher L. Pasteur († 1895)[1]) in einer

[1]) Siehe Näheres über diesen Forscher, seine Lebensarbeit und gläubige Gesinnung in meinem Aufsatz im „Aar" (Regensburg, Pustet), II (1911/12) S. 229 und 352.

1862 erschienenen Schrift mit dem Titel: „Die in der Atmosphäre vorhandenen organisierten Körperchen; Prüfung der Lehre von der Urzeugung.“ Er zeigte hierin, daß die im stehenden Wasser, Milch, Bier u. s. w. auftretenden gärenden oder zersetzenden Lebewesen aus Keimen stammen, die mit dem Staube der Luft hineingefallen sind. Auf Bergen, in der Schneeregion und auf dem Meere halten sich solche Flüssigkeiten länger, weil die Luft fast frei von Staub und Keimen ist. Wenn man die Luft ausglüht und zugleich die abgeschlossene Flüssigkeit längere Zeit (über 100°) kocht, werden alle Keime zerstört und die Substanzen halten sich, da völlig keimfrei gemacht, unbeschränkte Zeit hindurch (pasteurisieren).

Die bahnbrechenden Forschungen Pasteurs über die Unmöglichkeit der Urzeugung haben leider bei den Theoretikern und Philosophen der Naturwissenschaft wenig gefruchtet. Schon bald nach dem Erscheinen der genannten Arbeit, im Jahre 1868 entdeckte man gelegentlich der Kabellegung durch den Atlantischen Ozean auf dem Meeresgrunde ein Gebilde, das anscheinend Bewegung und Leben zeigte. In Alkohol aufbewahrt erschien es als ein unregelmäßiges Netz von Strängen, die ineinander flossen. Huxley, einer der ersten englischen Zoologen, sah es als ein tierisches Wesen von niederster Art an, wie gerade aus dem Meeresschlamm hervorgegangen. Es erhielt dem bekannten deutschen Darwin, E. Haeckel, zu Ehren den Namen Bathybius Haeckeli, und der Taufpate definierte es als „ein noch nicht individualisiertes organisches Wesen“. Lange spukte dieser famose Bathybius in den Lehrbüchern als lebendiger Beweis für die Urzeugung, so noch in der ersten Auflage von R. Hertwigs verbreitetem Lehrbuch der Zoologie (Jena 1892), wenn auch mit einiger Reserve betrachtet. Nun ist der Bathybius daraus verschwunden; er hat sich als reiner Gipsschleim entpuppt, als ein Ding ohne jedes organische Leben.

Wer erinnert sich nicht, was für Aufhebens vor einigen Jahren (1905) von den sogenannten Radioben gemacht wurde? Ein englischer Gelehrter, Butler-Burke, hatte das damals neuentdeckte Radiumsalz in eine kleine, vorher keimfrei gemachte Röhre mit Gelatine gebracht und nach 24 Stunden in ihr eine eigentümliche Bewegung wahrgenommen; rundliche Gebilde in der Größe von 3/10000 Millimeter erschienen und nahmen manchmal eine rosettenähnliche Anordnung an. „Man würde vielleicht geneigt sein“, bemerkte der Beobachter, „diese Gebilde Radioben, d. h. Radiumlebewesen zu nennen.“ Von einigen popularisierenden Berichterstattern wurden die gewagtesten Hoffnungen an diese Entdeckung geknüpft; man sei jetzt dem vielgesuchten Lebenselixier, dem „homunculus“ der Alchemisten auf die Spur gekommen und wer weiß, ob man nicht die verschiedensten Lebewesen mit Hilfe des Radiums erzeugen könne. Roux („Umschau“, Frankfurt, X. Jahrg., Nr. 8) hat diesen Ausgeburten bald ein Ende bereitet, indem er auf die Grundprin-

zipien des Lebens, Selbstbewegung, Selbstaufnahme oder Verarbeitung der Nahrung, Selbstvermehrung u. s. w. hinwies. Niemand konnte den Beweis hiefür bezüglich der Radioben bringen und seitdem sind sie wieder verschwunden. Derartige chemisch-physikalische Bewegungserscheinungen, die durch die Oberflächenspannung u. s. w. erklärt werden, kennt man heutzutage gar manche.

Solche fehlerhafte Deutungen der in der Natur oder im Laboratorium zu beobachtenden Vorgänge sind für die Wissenschaft nicht gerade ehrenvoll. Roux betont mit Recht: „Die unzutreffende Deutung dieser oder jener Gebilde als wirklicher, niederster Lebewesen beruht im letzten Grunde auf den von Philosophen, Naturphilosophen und selbst von einigen Physiologen gebildeten und verbreiteten, unzureichenden Definitionen vom Wesen des Lebens." In dieser Hinsicht könnte man von dem wahrhaft voraussetzungslosen — ältere Leser werden sich der früheren Bedeutung dieses Wortes erinnern — Forscher Pasteur viel lernen. „Es ist so selten", sagt er einmal, „daß man richtig rät, wenn man die Natur studiert! Und sind denn nicht vorgefaßte Meinungen immer dazu da, um uns eine Binde vor unsere Augen zu legen?"

Eine solche vorgefaßte Meinung ist nun die Hypothese von der Urzeugung. „Wer entsprechend den Lehren der Astronomie die Ansicht vertritt", erklärt R. Hertwig durch alle Auflagen seines genannten Lehrbuches der Zoologie (z. B. 9. Aufl., S. 125), „daß unser Erdball sich einmal in einem feurig-flüssigen Zustand befunden hat und erst allmählich erkaltete, muß annehmen, daß das Leben auf der Erde nicht von Urewigkeit existierte, sondern einmal einen Anfang gehabt hat. Will er ferner nicht einen übernatürlichen Schöpfungsakt oder willkürlich aufgestellte Hypothesen, wie die von der Verschleppung lebender Keime von anderen Weltkörpern mittels der Meteore zur Erklärung heranziehen, so bleibt ihm nur die Hypothese übrig, daß nach den Gesetzen der Affinität oder chemischen Wahlverwandtschaft Verbindungen von Kohlenstoff, Sauerstoff, Schwefel, Wasser- und Stickstoff sich zusammengefügt haben, um lebende Substanz zu erzeugen .... So gestaltet sich die Hypothese von der ersten Entstehung des Lebens durch Urzeugung zu einem logischen Postulat (bei Hertwig durchschossen gedruckt).

Fast jeder der neueren Forscher ist an das Problem von der ersten Entstehung des Lebens herangetreten. Nach Helmholtz[1]) gibt es nur die Alternative: „Organisches Leben hat entweder zu irgend einer Zeit angefangen zu bestehen oder es besteht von Ewigkeit." Naegeli[2]) ruft aus: „Die Urzeugung leugnen, heißt das Wunder

---

[1]) Bei Lange, Geschichte des Materialismus, Bd. II (1908), S. 238.

[2]) Mech.-physiol. Theorie der Abstammungslehre (München 1884), S. 83 f.

verkünden!" Virchow erklärte auf der Naturforscherversammlung zu Wiesbaden 1887: „Wenn ich eine Schöpfungstheorie nicht annehmen will, wenn ich nicht glauben will, daß es einen besonderen Schöpfer gegeben hat, der den Erdenkloß genommen und ihm den lebendigen Odem eingeblasen hat, wenn ich mir einen Vers machen will auf meine Weise, so muß ich ihn machen im Sinne der generatio aequivoca, Tertium non datur. Da bleibt nichts anderes übrig, wenn man einmal sagt: Ich nehme die Schöpfung nicht an, aber ich will eine Erklärung haben. Ist das die erste These, dann muß ich zur zweiten schreiten und sagen: Ergo nehme ich die generatio aequivoca an."

Man kann die modernen Urzeugungslehren in dre Gruppen bringen:

a) Die chemische Theorie des Lebens;

b) die Meteorhypothese, die sich mit der kosmischen Panspermielehre verbindet;

c) die Lehre von der transzendentalen Ursache des Lebens (Schöpfung).

2. Chemische, insbesondere Kolloidaltheorie des Lebens.

Vertreter dieser Ansicht vom Ursprung der Lebewesen sind die Materialisten, vor allem natürlich der bekannte Haeckel, Plate und andere, die sich den Vorgang so vorstellen, daß verschiedene Elemente, besonders Kohlenstoff u. Cie., wie Virchow witzig bemerkte, sich gelegentlich zu einer organischen Struktur, zu Protoplasma, Zelle u. s. w. verbunden hätten.

Nach Plate[1]) ist das Leben in der Hauptsache nichts mehr als ein chemischer Prozeß und „es muß daher für es gelten, was für alle anderen chemischen Umsetzungen gilt, daß sie nämlich reversibel sind. Sie können je nach den äußeren Bedingungen bald im Sinne der Gleichung von links nach rechts sich abspielen, mit anderen Worten, wenn jede belebte Substanz immer wieder in tote übergeht, so muß auch die Möglichkeit vorhanden sein, daß aus toter Materie belebter Stoff wird (!). Zweitens zeigen die Lebewesen eine solche Variabilität und Plastizität, daß man nur sehr wenige allgemein gültige Sätze für sie aufstellen kann, sondern sich mit ‚Regeln', die Ausnahmen zulassen, begnügen muß. Ich kenne nur das eine Gesetz, daß alles Leben nur an räumlich begrenzte Protoplasmaklümpchen (Zellen) gebunden ist. Es gibt kein Gesetz, daß jede Zelle einen Kern hat, oder daß das Leben nur bei Anwesenheit von Sauerstoff existieren kann, oder daß jeder Organismus eine Befruchtung nötig hat, oder daß er immer empfindungsfähig ist u. s. w. Alle diese angeblichen Gesetze sind nur Regeln, von denen einige, wenngleich sehr seltene Ausnahmen bekannt sind.

[1]) Im Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie 1911, S. 239.

Daher ist es durchaus nicht unmöglich, daß von der in der Gegenwart scheinbar allgemein gültigen Regel omne vivum ex vivo (alles Lebende vom Lebenden) auch früher Ausnahmen vorgekommen sind, vielleicht auch jetzt noch vorkommen können. Aus dieser Beweisführung ergibt sich, daß, wenn man für die Entstehung des Lebens, über die wir nichts wissen, eine Hypothese aufstellen will, nur die allein wissenschaftlich berechtigte Urzeugungshypothese in Frage kommen kann".

Der Hauptirrtum, den hier Plate begeht, liegt in der Auffassung, daß das Leben bloß eine chemische Umsetzung und ein komplizierter Mechanismus sei. Er macht sich die Sache doch sehr leicht, wenn er die Entstehung des Lebens einfach als die Umkehrung des zum Tode, zur Zersetzung der Teile führenden Sterbeprozesses erklärt. Wenn man auch einzelne Vorgänge des Lebens chemisch und physikalisch erklären kann, weil sie solchen Gesetzen mehr oder minder folgen, so ergibt doch die ganze Summe derselben, wie Roux einmal bemerkt, ein ganz anderes Resultat. Das Leben läßt sich nicht in einen Mechanismus auflösen. Und wäre es auch bloß ein Mechanismus, müßte man dann nicht einen vernünftigen Geist annehmen, der ihn zusammengesetzt und in Gang gebracht hat? Mit der Annahme einer selbständigen Vereinigung von Stoffen zu einem Organismus setzt man den blinden Zufall an die Quelle des Weltgeschehens und es wird für uns erst recht ein Wunder, wie durch ihn der Kosmos und die wunderbar mannigfaltige Organismenwelt entstehen konnte. Wahrlich, Naegeli hätte besser getan, wenn er ausgerufen hätte: Die Urzeugung annehmen heißt das Wunder verkünden.

Fechner[1]) und Pflueger[2]) suchten die Entstehung des Lebens in die glühende Erdperiode zu verlegen; da sollten sich Cyanverbindungen, Kohlenwasserstoffe und Alkohole und dann unter Zutritt von Wasser und Salzen Eiweißkörper gebildet haben. Dieser Gedankengang ist nach C. Mez[3]) völlig unvorstellbar, da er zur Erklärung problematischer Erscheinungen nur von bekannten oder wenigstens vorstellbaren Grundlagen ausgehen darf. Unter keinen Umständen können tote, eiweißartige Körper, die eventuell später, als die entsprechenden Bedingungen erfüllt wurden, bis zur Aufnahme der Lebensfunktionen kamen, in Glühhitze oder auch in Temperaturen über 100° entstanden sein. Nimmt man also an, das Leben sei unter völlig anderen Umständen entstanden, als die sind, unter denen es heute sich abspielt, so verzichte man ebenso auf jede

---

[1]) Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen, Leipzig 1873.

[2]) Pfluegers Archiv für Physiologie, X. Bd. (1875), 341.

[3]) Zur Frage der Urzeugung. Schriften der phys.-ökon. Ges. zu Königsberg in Preußen, 59. Jahrg. (1918), S. 43 bis 54.

Erklärungsmöglichkeit, wie wenn man es von anderen Weltkörpern eingeführt sein läßt.

Naegeli[1]) stellte die Hypothese der „Pro-Bien" auf, das sind Stoffe, die die erste, aber wenig dauerhafte Stufe zum Leben bilden sollen und denen vor allem der Selbstaufbau der Energie (Aufnahme und Assimilation der Nahrung) eigne. Roux[2]) hat dann diesen Gedanken der Entwicklung der lebendigen Substanz durch eine Reihe vorbereitender, aber selbst noch nicht lebendiger Erscheinungsformen weitergeführt. Das „Isoplasson" als niederste Stufe der Pro-Bien müsse mit Selbstveränderung, Selbstausscheidung, Selbstassimilation und Selbstaufnahme ausgestattet gewesen sein, begrifflich ähnlich den Zuständen in einer flackernden Flamme. Die Vereinigung dieser Eigenschaften bedinge schon eine erhebliche Dauerfähigkeit. Dem Isoplasson könne die niederste Selbstbeweglichkeit, wie wir sie durch Veränderung der Oberflächenspannung auch an totem Material auftreten sehen, hinzugekommen sein; es werde dadurch zum „Autokineon" und erreiche einen noch höheren Grad von Dauerfähigkeit. Die nächste Stufe, bei der wie bei den flüssigen Kristallen ein Selbstteilen und eine Strukturierung der Substanz erreicht wird, hat von Roux den Namen „Automerizon" erhalten; sie hat nach ihm bereits vollkommene Erhaltungsfähigkeit, also Dauer. „Unter den zahllosen verschiedenen Systemen, deren Entstehungsmöglichkeit vorhanden war und die entstanden sind, bezeichnen wir diejenigen als „Organismen", welche diese Häufung von die Dauer bedingenden Eigenschaften haben."[3])

C. Mez meint nun mit Naegeli und Roux, daß man sich das Protoplasma nicht als nur von Anfang an fertig wie Athene aus dem Haupt des Zeus entsprungen, denken soll, sondern daß es einen Entwicklungsprozeß durchlaufen haben muß. Darüber könne kein Zweifel bestehen: Die lebendige Substanz ist nicht bei allen Lebewesen auch nur annähernd gleich. Organismen, die sich durch die Oxydation von Schwefelwasserstoff (sog. Schwefelbakterien) oder salpetriger Säure (Salpeterorganismen) ihre Betriebsenergie schaffen, benützen dazu Gifte, die in anderen Stoffwechseln nicht vorkommen, und auf ein anderes Plasma schließen lassen, als es den höheren Wesen zukomme. Es gibt Spaltpilze, welche bei 60 und 70° am liebsten wachsen, bei einer Temperatur, in der andere Organismen infolge Gerinnung des Plasmas zugrunde gehen; Bakteriensporen können bekanntlich extreme Temperaturen (Hitze von 100° und Kälte der flüssigen Luft) einige Zeit ertragen. Aus diesen Beispielen erhelle, daß zwischen der lebendigen Substanz verschiedener Lebewesen gewaltige Unterschiede bestehen müssen.

---

[1]) A. a. O., S. 90.

[2]) Roux, Vorträge u. Aufs. zur Entw.-Mechanik I (1905), S. 109.

[3]) C. Mez a. a. O. S. 46 und Jensen, Organische Zweckmäßigkeit u. s. w. (Jena 1907), S. 206.

Die neuere Chemie[1]) beschäftigt sich jetzt viel mit sogenannten Kolloiden; man versteht darunter Stoffe (amorphe Substanzen), die aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind, die Eigenschaften von flüssigen oder festen Körpern haben und leicht ihre Form wechseln. Dazu gehören Leim, Eiweiß, Gummi, Tonerde, Kieselsäure. Kolloide, die beim Eintrocknen ihrer Lösung löslich bleiben, heißen reversibel (Gummi, Eiweiß), solche, welche dabei unlöslich werden, irreversibel (Metallösungen). Wassergehalt ist für das Zustandekommen der Reaktionen notwendig nach dem alten Satze: „corpora non agunt nisi fluida.“ Bemerkenswert ist, daß fremde Körper leicht in das System eines Kolloids aufgenommen werden können und es durchwandern; so bindet Ton kolloidal Fett (sog. Kriegsseife). Der kolloidale Zustand mit seiner großen Gesamtoberfläche stellt einen geeigneten Boden für Adsorptionserscheinungen dar. Katalysatoren, elektrische Ladungen spielen bei diesen Umsetzungen eine Rolle. Der Kollodialzustand „ist in der Tat“, sagt Graham, der erste Forscher auf diesem Gebiete, „ein dynamischer Zustand der Materie, während der kristallinische der statische ist. Der Kolloidsubstanz wohnt Tätigkeit (Energia) inne“.[2])

In den Zellen der verschiedenen Lebewesen lassen sich bekanntlich zehn Elemente nachweisen: C (Kohlenstoff), O (Sauerstoff), H (Wasserstoff), N (Stickstoff), P (Phosphor), S (Schwefel), K (Kali), Mg (Magnesium), Ca (Kalkstoff) und Fe (Eisen); sie bilden das chemische System der Lebensprozesse. Die Zellen, die kleinsten Bausteine, bestehen hauptsächlich aus Protoplasma, das als ein Konglomerat von Eiweißstoffen aufgefaßt wird; diese wiederum stellen sich nach der Ansicht mancher Forscher als Kolloide jener Elemente dar; freilich sind sie auch, wie A. Meyer[3]) kürzlich darlegte, mit Vitülen (d. h. wohl Lebenskörperchen) gemischt.

Fragen wir nun, ob nicht manche von den Chemikern hergestellte Kolloide Aehnlichkeit haben mit den protoplasmatischen Verbindungen, so möchte man zunächst an den Kohlenstoff, der das wichtigste Element in der organischen Natur vorstellt und eine außerordentlich variable Verbindungsfähigkeit besitzt, denken. Aber er ist merkwürdigerweise hier nicht brauchbar. Denn wie Mez erklärt, ist weder von ihm, noch von in der anorganischen Natur vorkommenden Verbindung ein kolloidaler Zustand bekannt, der sich an die Temperaturgrenzen von 1° bis 100° hält, die doch für alle Lebewesen maßgebend sind. Auch mit dem Phosphor ist für die Aufstellung von Pro-Bien mit seiner Hilfe nicht viel anzufangen.

---

[1]) Vgl. R. Zsigmondy, Zur Erkenntnis der Kolloide. Ueber irreversible Hydrosole u. Ultramikroskopie, Jena 1919.

[2]) Ebenda S. 28.

[3]) Bericht der Deutschen botan. Gesellschaft, 38. Bd. (Berlin 1920) S. 36.

Nur ein Element könnte, wenn man lebendige Substanz künstlich im Laboratorium herstellen wollte, in Frage kommen — der Schwefel. „Es erscheint denkbar", sagt Mez, „daß der Beginn der Bildung des Isoplasson mit dem Schwefelkolloid begonnen hat." Solche kommen in der anorganischen Natur vor; aus vulkanischen Spalten oder Quellen entweicht gar oft Schwefelwasserstoff, der sich bei Anwesenheit von Schwefeldioxyd zu einem Kolloid verdichten kann. „Nehmen wir", fährt Mez (S. 51) weiter, „das Vorhandensein eines aus Schwefelwasserstoff entstandenen und mit Schwefelwasserstoff weiter gespeisten Schwefelkolloids an (dies kann sich in warmem Wasser über irgend einer Erdspalte, aus der das Gas strömt, bilden), so zeigt es bei langsamer Oxydation eine Regenerationsfähigkeit der Substanz insofern, als es Schwefel einzulagern, demnach die durch Oxydation verminderte Körpersubstanz wieder herzustellen vermag. Die Grundzüge eines Isoplasson: Nahrungsaufnahme (H_2S), Nahrungsassimilation (S), Dissimilation Oxydation des S und Exkretion eines oxydierten Stoffwechselproduktes (H_2SO_4) können demnach in einem solchen einfachen, durch Schwefelwasserstoff gespeisten Schwefelkolloid bereits gegeben sein." Es wäre dann denkbar, daß in dieses Kolloid Kohlenstoff und die übrigen Elemente eingetreten sind, der erstere in Form geschwefelter Kohlenwasserstoffe oder wahrscheinlicherweise als Ammoniumkarbonat, der Stickstoff als Ammoniumnitrit, das sich bei den früher häufigen elektrischen Entladungen der Atmosphäre leicht bilden konnte, der Phosphor als Kalksalz, Natrium, Kalium und Magnesium als Chloride; die Vereinigung endlich mit Eisen hat bei einem Schwefelkolloid, das Schwefelsäure bei der Oxydation erzeugt, keinerlei Schwierigkeiten.

„So viel man sieht", meint C. Mez (S. 52), „kann die Möglichkeit, als Gerüst für die Entstehung der lebendigen Substanz zu dienen, bezüglich keines anderen in der anorganischen Natur vorhandenen Kolloids mit ebenso großer Wahrscheinlichkeit ausgesagt werden, wie vom Schwefelkolloid, weil kein anderes so viele Elemente leicht aufzunehmen und zugleich durch die bei Sauerstoffanwesenheit dauernd stattfindende Oxydation (des H_2S zu H_2SO_4) und Reduktion, bezw. Abscheidung eines reduzierten Körpers (S) so intensiv in molekulare Bewegung (welche die Verbindungsmöglichkeit bedingt) zu versetzen vermag." Allmählich konnten in ihm die Kohlenstoffverbindungen, die vom Sauerstoff schwerer angegriffen werden, das Uebergewicht bekommen. Der Prozeß wäre bei den phylogenetisch uralten Schwefelorganismen (Bakterien) verwirklicht, in denen eine Verbrennung und Energiegewinnung in der Linie H_2S— S— H_2SO_4 erfolge.

Eine zwar sehr rohe, aber vielleicht doch wirkungsvolle Selbstregulation der im Schwefelkolloid leicht möglichen regenerativen chemischen Prozesse wäre nach Mez (S. 53) so denkbar: „Stellen

wir uns einen langsamen, in warmes, stark kalkhaltiges Wasser aufsteigenden Strom von Schwefelwasserstoff (er möge, wie oben bemerkt, aus einer Erdspalte kommen) vor, so kann ein blasenförmiges Schwefelkolloid entstehen, dem von Innern dauernd Nahrung zufließt und das von außen dauernd durch Oxydation abgebaut wird. Die Größe des Abbaues ebenso wie die des Aufbaues ist von der Menge des Sauerstoffes abhängig. Denn dieser wirkt nicht nur dissimilativ, die Menge der Substanz durch Erzeugung von Schwefelsäure verkleinernd, sondern stellenweise auch, als Ursache neuer Schwefelausscheidung, assimilativ, also die Menge der Substanz vergrößernd." Durch Entstehung von schwefelsaurem Kalk (Gips) werde vielleicht der Zutritt von Sauerstoff gehemmt, dadurch aber, daß sich Gips im Wasser löst, wieder freigemacht; der Prozeß wäre mit der Selbstregulation zu vergleichen. Endlich scheine sogar eine gewisse Reizbarkeit eines solchen Schwefelkolloids gegeben zu sein, indem nämlich durch Wärme die Oberflächenspannung vermindert, durch Kälte vermehrt werde.

C. Mez (S. 54) bemerkt zum Schlusse selbst, daß er nicht behaupten will, daß die Entstehung des Lebens durch Urzeugung auf dem angegebenen Wege stattgefunden habe; er wollte nur einen denkbaren Weg auf der Basis des anorganischen Kolloids gezeigt haben. Eine reale Monophylie der lebendigen Substanz (Einstimmigkeit der Tier- und Pflanzenwelt) wäre demnach möglich; verschiedene Urzeugungen brauchten nicht zu verschiedenen Organismen führen.

Wir finden die Auffassung von der biologischen Grundlage des Schwefelkolloids nicht glücklicher als irgend eine andere chemische Theorie des Lebens. Wenn der Weg, den da Mez gezeichnet hat, möglich wäre, warum sollte sich an Schwefelquellen nicht noch heute ein Lebewesen bilden? Die genannten Schwefelbakterien entstehen, wenn sie auch den S benützen, doch nicht aus ihm. Die ganze Theorie ist nichts als verfeinerter Materialismus. „Das Leben", erklärt Reinke (s. u.) mit Recht, „ist kein chemisches Problem", wenn es auch zahlreiche chemische Probleme umfaßt. Die „Energie", welche Graham (siehe oben) schon seinen Kolloiden zuerkennt, an dessen Ausführungen übrigens Zsigmondy verschiedenes auszusetzen weiß, darf unseres Erachtens nicht mit Lebenskraft verwechselt werden und läßt sich wohl am besten als chemische Affinität erklären.

3. Meteorhypothese und Panspermielehre.

Die Naturgeschichte spricht seit alter Zeit von „Meteorpapier, Sternschneuzern" und versteht darunter gewisse Algen (Nostoc), welche auf trockenem öden Boden oft plötzlich über Nacht, als ob sie vom Himmel gefallen wären, erscheinen. Die Alten haben bekanntlich den Gestirnen einen großen Einfluß auf die irdischen Lebe-

wesen, namentlich das Auftreten von Krankheiten, Seuchen u. s. w. zugeschrieben und eine eigene Wissenschaft, die später ganz in Verruf gekommene Astrologie, über diese Verhältnisse begründet.

Es ist nun merkwürdig, daß man in neuerer Zeit in bezug auf unsere Frage wieder zu solchen Ideen zurückgegriffen hat. „Die Annahme eines außerirdischen Ursprungs des Lebens auf der Erde", sagt Rosenthal,[1]) „enthält nichts Widersinniges. Ob einer der zahllosen Weltkörper, welche außer der Erde im Weltraum sich bewegen, von Lebewesen bewohnt ist, wissen wir nicht. Wir dürfen behaupten, daß Weltkörper, welche ganz andere Bedingungen aufweisen als die Erde, keine Lebewesen gleicher Art wie die uns bekannten beherbergen können .... Wenn aber, wie es wahrscheinlich ist, einzelne Weltkörper sich in einem der Beschaffenheit der Erde ähnlicherem Zustand befinden oder befunden haben, dann können oder konnten auf ihnen Lebewesen von der Art der uns bekannten entstehen. Und da namentlich zuweilen solche Weltkörper oder Teile von ihnen in den Bereich der Erde gelangen, so könnten mit diesen auch Lebewesen oder Keime von solchen in lebens- und vermehrungsfähigem Zustand auf die Erde gelangt sein."

Ueber die Bewohnbarkeit anderer Gestirne wissen wir nichts Genaues; am ehesten könnte der Planet Mars hier in Frage kommen, da er anscheinend ähnliche klimatische Verhältnisse wie unsere Erde besitzt. Ueber diese Frage vgl. die Arbeiten von J. Pohle,[2]) der zu dem Schluß kommt, daß die Wissenschaft die Abwesenheit jedes organischen Lebens auf den meisten Planeten unseres Sonnensystems, mit Ausnahme von dem genannten Mars und der Venus, höchst wahrscheinlich gemacht, über die eigentliche Bedeutung der Gestirne jedoch immer noch keine Gewißheit habe.

Verfechter der sogenannten Meteorhypothese, nach der lebendige Keime durch Meteore oder sonstwie von anderen Gestirnen aus dem Weltall auf unsere Erde gekommen seien, sind besonders einzelne Physiker gewesen, so der berühmte deutsche Forscher Helmholtz, der Engländer Tyndall und der noch lebende schwedische Nobelpreisträger Svante Arrhenius.

Tyndall phantasiert von Wolken voller Krankheitskeime, die ein Kometenschweif über die von ihm gefegte Erde verbreitet, und Helmholtz, den wir schon oben genannt haben, fragt: „Ob diese Körper, die überall den Weltenraum durchschwärmen, nicht auch Keime des Lebens ausstreuen, so oft irgendwo ein neuer Weltkörper fähig geworden ist, organischen Geschöpfen eine Wohnstätte zu gewähren?"

Svante Arrhenius insbesondere behandelt das Problem von der Uebertragung dieser Keime. Wir müssen bedenken, daß die Ent-

---

[1]) Physiologie über den Ursprung des Lebens, Leipzig 1901.

[2]) Besonders Buch der Natur (Regensburg, Manzsche Verlagsges., 1914), I. Bd., S. 113 f.

fernungen zwischen den einzelnen Himmelskörpern gewaltige sind. Ein Körper, der sich mit der Geschwindigkeit eines Eilzuges (60 km) in der Stunde) bewegt, braucht 150 Jahre, um die Strecke zwischen der Erdbahn und dem Mars zu durcheilen, und 70 Milliarden Jahre, um von unserem Sonnensystem zu dem benachbarten Alpha Centauri (dem nächsten Fixstern) zu gelangen. Es sei wohl möglich, daß winzige Sporen und Keime von Pilzen und anderen Pflanzen, namentlich Bakterien und Infusionstierchen, von den Luftströmungen bis an die äußersten Grenzen der Atmosphäre sowohl der Erde wie der anderen Planeten und Gestirne, falls sie auf solchen wirklich existieren, aufgetrieben werden. Wie kommen sie aber dann über die fast unendliche Kluft des Weltenraumes hinüber von Stern zu Stern?

Es ist nun nicht zu leugnen, daß von der Sonne aus Staubteilchen in den Weltenraum fliegen, wie die rätselhafte Korona, die leuchtende Dunsthülle, die bei einer Sonnenfinsternis sichtbar wird, beweist, und daß diese Teilchen bis zur Erde gelangen können. Man vermutet sogar, daß der Wasserstoff, der sich in den höchsten Schichten der Erdatmosphäre befindet, und die seit 1894 bekannten Edelgase der Luft von der Sonne stammen. Besonders sollen Körperchen mit einem Durchmesser von ungefähr 160 milliontel Millimeter (bei der Dichte 1) nach den Berechnungen des Astronomen Schwarzschild[1]) am leichtesten fortbewegt werden, und zwar in 60 Stunden von der Sonne auf die Erde, in 20 Tagen bis zum Mars, in 14 Monaten bis zum Neptun und in etwa 9000 Jahren bis zum nächsten Sonnensystem.

Unter diesen Umständen scheine es nicht unmöglich — und das ist die eigentümliche Hypothese von Svante Arrhenius —, daß auch lebende Organismen durch den Druck der Sonnenstrahlen von einem Stern zum anderen befördert werden; die Dauersporen einer Reihe von Bakterien hätten die für den Lichtdruck günstige Größe. Da bei tiefen Temperaturen die Lebensfunktionen außerordentlich langsam verlaufen, so sei es wohl möglich, daß bei der Reise durch den äußerst kalten (—274°) Weltenraum ihre Keimkraft so lange erhalten bleibt, daß sie bei ihrer Ankunft noch lebensfähig seien.

Es liegt sofort auf der Hand, daß die „Meteorhypothese" uns nicht befriedigen kann. Wenn unsere Lebewelt von solchen eingewanderten Lebewesen abstammt, so fragen wir weiter, woher denn diese stammen. Das Problem ist nur weiter verschoben. Sind die kosmischen Lebewesen irgend einmal aus nicht lebender Materie entstanden, dann können die Lebewesen der Erde auch unter gleichen Bedingungen auf der Erde selbst entstanden sein. Die Hypothese, so fein ausgedacht sie auch sein mag, bringt uns auch keine befriedi-

[1]) Nach K. Schütt, Ueber den Druck der Lichtstrahlen; Naturw. Wochenchrift, XVI. Bd. (1917), Nr. 31.

gende Aufklärung; „sie stellt ein Hinausschieben der Frage außerhalb der Erfahrungsmöglichkeit, einen Verzicht auf ihre Lösung dar" (C. Mez). Sie dünkt uns im großen und ganzen wie ein kühnes Phantasiegebilde a la Jules Verne oder eine „Kateridee".[1])

Die Panspermie, d. h. die Lehre von der Allgegenwart der Lebenskeime, setzt die Ewigkeit des Lebens voraus oder ist mit dieser Annahme aufs innigste verknüpft — eine Hypothese, gegen die sich, wie wir aus der oben angezogenen Rede gegen den Positivisten Littré ersehen, Pasteur entschieden gewehrt hat. Auch Plate, der Hauptvertreter des Darwinismus in neuerer Zeit und bekannt als Gegner Wasmanns, kann sich das Leben nicht als ewig vorstellen, weil es „individuell auftritt und im Tode erlischt". Nach seiner Ansicht müsse man scharf unterscheiden zwischen der Materie, die an sich ewig sei, und den Formen, in denen das Leben uns erscheint und die ganz veränderlich sind. Recht viel weit hat Plate meines Erachtens mit dieser seiner Anschauung nicht bis zu der von ihm verpönten Panspermielehre.

4. Lehre vom transzendentalen Ursprung des Lebens (Schöpfung).

Auch heute noch muß die Naturwissenschaft, wenn sie ehrlich sein will, mit Du Bois Reymond bekennen: Ignoramus et ignorabimus. Wenn sie die kecke, unbeweisbare Behauptung aufstellt, das Leben ist durch Urzeugung entstanden, so gerät sie in Widerspruch mit sich selbst, mit dem von ihr hochgehaltenen Prinzip des Empirismus, das besagt, daß nur sichtbare, den Sinnen zugängliche Tatsachen für sie eine Beweisquelle bilden dürfen. Wie Virchow in der erwähnten Rede betonte, hat kein Mensch je eine generatio aequivoca sich wirklich vollziehen sehen und jeder, der behauptete, daß er sie gesehen, ist widerlegt worden, nicht etwa von den Theologen, sondern von den Naturforschern selbst.

Ich finde es unbegreiflich, wie Roux, der die Radioben abgetan und für die experimentelle Erforschung des Lebens so viel geleistet, trotzdem an der Urzeugung festhält und sagt: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß das, was durch unendlich viele Zufälle und Selbstaufspeicherung im Laufe sehr langer Zeiten des Erdgeschehens von selber entstehen konnte, durch den Scharfsinn des Menschen, bei streng methodischem Geschehen, schon im Laufe von Dezennien hervorgebracht werden kann. Bei diesen Nachahmungsversuchen werden wir auch die zu diesen Leistungen ‚nötige' besondere chemische und physikalische Struktur allmählich erkennen, die die Physiologen

[1]) Svante Arrhenius behauptet, daß er die Jonentheorie, der er eigentlich seine Berühmtheit verdankt, gelegentlich seines Würzburger Studienaufenthaltes einmal des süßen Weines voll in einer richtigen „Katerstimmung" konzipiert habe.

bisher vergeblich durch Analyse zu ermitteln versucht haben. Beide Arten der Forschung, die Analyse und Synthese, müssen immer Hand in Hand gehen. Und wenn wir auch noch sehr weit vom Ziele sind, so wird uns doch diese Art der Forschung der Erkenntnis vom physikalisch-chemischen Wesen des Lebens immer näher bringen."[1])

Wenn dann Plate von der Möglichkeit einer Umkehrung des Lebensprozesses spricht, so setzt er sich in Widerspruch zu den Gesetzen der Physik. Ist es nicht ein Hauptsatz derselben, daß die Energie von selbst nur aus dem Zustand höherer Spannung in den niederer übergeht und niemals umgekehrt! Das Leben aber ist doch anerkanntermaßen eine höhere Energieform als das rein physikalische und chemische Verhalten der Stoffe im toten Organismus. Nie und nimmer wird lebendiges Eiweiß sich von selbst aus den Kohlenstoffatomen bilden (Reinke). Ebenso ist es mit den Schwefelkolloiden. Die Pro-Bien Naegelis sind wie die Haeckelschen Moneren Phantasiegeburten, über die man zur Tagesordnung weggeht, wie über die Radioben.

Unter diesen Umständen mutet uns das steife Festhalten an der Urzeugung, das offenbar aus Schöpferscheu und Monismus erfolgt, fast als etwas Rückständiges, Mittelalterliches an. Man bekennt sich zur Lehre von der Urzeugung, um, wie wir gehört haben, dem Schöpfungsglauben aus dem Wege zu kommen, übersieht aber, oder weiß nicht, daß die großen Philosophen und Theologen der Vorzeit in der Annahme einer generatio aequivoca, zu der sie nach dem damaligen Stande der Naturwissenschaft gezwungen waren, kein Hindernis für jenen Glauben erblickten, zumal es in der Heiligen Schrift heißt: Die Erde bringe hervor u. s. w. Was sie mit Recht bekämpften, das war die Zufallshypothese, die rein mechanische Entstehung des Lebens ohne irgend welchen schöpferischen Einfluß.

Und das ist unseres Erachtens auch heute noch „des Pudels Kern", die Frage: ist das Leben durch Zufall entstanden, durch die in der anorganischen Natur gegebenen Entwicklungsmöglichkeiten, oder ist es die Tat eines berechnenden und schaffenden Geistes? Der Darwinismus, im Grunde gottfeindlich,[2]) ist bestrebt, die so planvoll geordnete lebendige Welt als ein bloßes Zufallsspiel materieller sinnloser Stoffe und Kräfte zu betrachten.

Halten wir uns an die von der Natur gegebenen Tatsachen, so müssen wir die Urzeugung einfach ablehnen. Reinke[3]) sagt mit Recht: „Die Organismen sind weder ewig, noch von selbst entstanden — sie müssen eine Ursache außer sich haben. Nur eine über-

[1]) Roux in „Kultur der Gegenwart", 3. Teil, 4. Abt., I (1915), S. 87.

[2]) Vogt erklärte, Darwin hätte mit seiner Hypothese dem Schöpfer den Stuhl vor die Türe gestellt.

[3]) Die Welt als Tat (Berlin 1901) besonders 26. Kap. und viele andere Schriften; vgl. auch A. Knauth, Die Naturphilosophie J. Reinkes und ihre Gegner (Regensburg, Manz 1912).

ragende Geistheit (kosmische Intelligenz) konnte die vielen zielstrebigen und verwickelten Richtungen schaffen, welche die Stoffe zur lebendigen Struktur zusammenfügen." Und ein andermal, in der Rede zur Jahrhundertwende (13. Jänner 1900) kennzeichnete er nicht ohne Ironie den Wert der Urzeugungshypothese mit den Worten: „Sie spottet jeder Vorstellung und es wäre ein kindliches Unterfangen, ihre Einzelheiten auch nur in Gedanken sich ausmalen zu wollen." Die so wunderbare Ordnung der uns umgebenden Welt wird durch sie in keiner Weise begreiflich gemacht, der Kosmos, der von jeher allen Denkenden Bewunderung eingeflößt und als das höchste des zu Erklärenden gegolten hat.

Auch der bekannte Berliner Geologe W. Branca nimmt in seinem Buche „Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen" (1910) gegen die Lehre von der Urzeugung entschieden Stellung und geißelt mit scharfen Worten das unlogische Verhalten ihrer Vertreter. „Wer die Urzeugung auf der Erde annimmt, glaubt damit, daß zwei sich diametral entgegenstehende Naturgesetze Gültigkeit haben. Das erste lautet: Leben kann immer nur vom Leben entstehen, das zweite lautet: Leben entsteht aber auch oder ist wenigstens früher entstanden aus Nichtleben. Das erste Gesetz ist durch Milliarden von Tatsachen bewiesen; es besteht zweifellos. Das zweite aber ist bisher noch durch keine einzige Tatsache bewiesen. Beide Naturgesetze widersprechen folglich diametral einander" (S. 91).

Nach längeren Ausführungen kommt Branca zu dem Schlusse, daß die Urzeugung eigentlich auch ein Wunder sei, „ein Wunder genau so groß wie das, welches die Kirche annimmt", nur daß diese letztere es durch ein geistiges Wesen wirken läßt, während es die Naturforschung oder besser der Monismus, durch die absolut leblose, geistlose Materie hervorgerufen werden läßt. Bezüglich jener erwähnten Haeckelschen Hypothese bemerkt Branca mit Recht, daß sie eine ungeheuerliche Zumutung für unser Denken bedeute. „Wahrlich, wenn es die Kirche gewesen wäre, die uns zumuten würde, solches zu glauben, alle Naturforscher würden sich entsetzt abwenden. Man sieht, das ist eine Frage, in welcher der Monismus selbst nicht ein noch aus weiß" (S. 93). Die exakte Naturwissenschaft kennt nur ein Axiom, den von Pasteur auch für die kleinsten Lebewesen bestätigten Satz: Omne vivum ex vivo (alles Lebende vom Lebenden). Will sie weiter gehen und von ihr sonst verachtete Metaphysik treiben, dann hüte sie sich, wie Reinke einmal sagt, daß sie nicht auf einen Holzweg gerät. Die Annahme eines Schöpfers ist das wahre „logische Postulat". „Die Frage nach dem Urgrunde des Lebensgeheimnisses kann nur gelöst werden sub specie aeternitatis", „die Urzeugung war eine creatio", so lauten die schönen Worte des modernen Naturforschers Reinke.

Pastoralfragen und -Fälle.

I. **(Spendung des Viatikums auf hoher See.)** Florentius, Apostolischer Vikar von N. in Südamerika, Titularbischof von N., kehrt von seiner visitatio ad limina in sein Vikariat zurück. Da er der einzige Priester auf dem Schiff ist, wird er gebeten, einem Schwerkranken, der im Schiffsspital liegt, die heiligen Sterbesakramente zu spenden. Er begibt sich sogleich an das Krankenbett, hört des Kranken Beicht und erteilt ihm dann die heilige Oelung. Nach Beendigung der heiligen Handlung bittet derselbe, da er fühlt, daß er der Auflösung entgegengeht, auch um die heilige Wegzehrung. Da auf dem Schiff keine eigentliche Kapelle ist, in der das Allerheiligste aufbewahrt werden könnte, verspricht Florentius dem Kranken, daß er morgen in aller Frühe die heilige Messe lesen und nach derselben ihm die heilige Kommunion als Wegzehrung bringen werde.

Während Florentius in seine Kabine zurückkehrt, überlegt er sich, wie er die Spendung des Viatikums mit der heiligen Messe verbinden kann. Der Saal, welchen ihm der Schiffskapitän auf Deck für die Feier der heiligen Messe bereitwillig zur Verfügung gestellt hat, ist vom Schiffsspital weit entfernt und nur über verschiedene Gänge und Treppen zu erreichen. Er glaubt daher, wenn nicht periculum in mora ist, die Spendung des Viatikums erst nach Beendigung der heiligen Messe vornehmen zu dürfen.

Da es ein Wochentag ist und von den Mitreisenden voraussichtlich niemand beiwohnen würde, liest Florentius frühzeitig die heilige Messe, bei der ihm ein Knabe aus der Reisegesellschaft ministriert.

Nach der sumptio Sanguinis und purificatio Calicis faltet Florentius das Korporale, auf welchem die kleine für den Kranken konsekrierte Hostie liegt, zusammen und schiebt es in die Burse, die er in der Mitte des Altars liegen läßt. Dann nimmt er die purificatio digitorum vor und vollendet die Messe wie gewöhnlich, als ob das Allerheiligste nicht auf dem Altartisch, sondern im Tabernakel verborgen wäre.

Gleich nach dem letzten Evangelium legt er die Paramente ab und zieht über das Rochett, mit dem er schon bekleidet ist, eine weiße Stola an, wirft einen leichten Mantel über die Schultern, unter dem er die Burse mit dem Allerheiligsten verbirgt, und geht, um alles Aufsehen zu vermeiden, allein zum Schiffsspital. Kaum hat er den Krankensaal betreten, da meldet ihm schon ein Wärter, daß der Kranke soeben verschieden sei. Nachdem er sub conditione dem Verschiedenen die Absolution erteilt und sich von der Wahrheit der Meldung selbst überzeugt hat, ist er einige Augenblicke ratlos, was er mit der für den Sterbenden bestimmten heiligen Hostie tun soll. Da er selbst nicht mehr jejunus ist, kann er sie nicht sumieren.

Jemanden aus der Reisegesellschaft zum Empfang der heiligen Kommunion zu veranlassen, hält er nicht für ausführbar; zudem würde es großes Aufsehen geben, das er bei der gemischten Reisegesellschaft vermeiden möchte. Da er keinen anderen Ausweg findet, entschließt er sich, wenn auch nur mit schwerem Bedenken, sie mit in seine Kabine zu nehmen und sie dort in einer kleinen Abteilung des Aufsatzes auf seinem Schreibtisch, die er ausgeleert hat, im Korporale zu verschließen, um sie am nächsten Tage in der heiligen Messe zu sumieren. Um die kirchliche Vorschrift, daß vor dem Allerheiligsten beständig eine Lampe brennen soll, nach Möglichkeit zu beobachten, brennt er wenigstens Tag und Nacht ein elektrisches Licht über dem Schreibtisch.

Nach der Landung und der Heimkehr in seine Residenz legt Florentius den Fall seinem Sekretär Florus zum Studium und Berichte vor.

Florus studiert den Fall gründlich in allen seinen Umständen und setzt das Ergebnis seiner Studien schriftlich auf:

1. Pius X. hat mit Decr. S. R. C. 30 Jun. 1908 N. 4221 den Praesules „Ecclesiarum sive Dioeceseon totius Americae, Oceaneae atque Australiae" das Privilegium verliehen, „quo ipsi Rmi Sacrorum Antistites, quotiescumque Romam petituri sint, perdurante maritimo itinere etiam in reditu, singulis diebus Sacrum in navi peragere valeant: dummodo locus ad hoc delectus nihil indecens aut indecorum praeseferat, mare sit adeo tranquillum, ut nullum prorsus adsit periculum effusionis Sacrarum Specierum e calice, et si adsit, alter Sacerdos superpelliceo indutus, Praesuli celebranti adsistat." Nach dem Wortlaut des Decr. S. R. C. könnte es zweifelhaft erscheinen, ob unter den „Sacrorum Antistites" auch die Vicarii Apostolici einbegriffen sind. Can. 349, § 1, n. 1, des Kodex sichert nicht nur den Episcopi residentiales, sondern auch den titulares das allen Kardinälen im can. 239, § 1, n. 8, zuerkannte Privilegium „celebrandi in mari debitis cautelis adhibitis" zu, und zwar allgemein für jede Seefahrt, nicht bloß zum Zweck der Visitatio ad limina. Unter „debitis cautelis adhibitis" dürften wohl die in obigem Decr. S. R. C. unter „dummodo" angeführten Bedingungen zu verstehen sein.

2. Bezüglich der Spendung der heiligen Kommunion bestimmt can. 868: „Sacerdoti celebranti non licet Eucharistiam intra Missam distribuere fidelibus adeo distantibus, ut ipse Altare a conspectu amittat." In den von Kardinal Gasparri dem Can. beigefügten Quellenzitaten wird auf die Decreta S. R. C. Florentina, 19. Dec. 1829 ad 1; Januen. 7. Dec. 1844; Ordinis Minorum Capucinorum S. Francisci 24. Mart. 1860 ad 1. und Societatis Jesu 11. Mai. 1878 ad VIII. verwiesen.

Lehmkuhl, Theol. M.[12] tom. II n. 339, sagt, daß eine interruptio Missae erlaubt sei, „si necessitas aliena acciderit eaque

forte omnino gravis, v. g. si agitur de moribundo baptizando, absolvendo aut sensibus destituto ungendo". Hingegen: „Interrumpi non debet e. g. pro solo Viatico dando aegrotis, qui sufficienter adjuti sint per absolutionem neque putari possint relapsi esse in aliquod peccatum, nisi forte aegrotus ita vicinus sit, ut Sacerdos, vestibus sacris non depositis, eum adire possit."

Aehnlich sagt Marc. Institutiones morales Alphonsianae tom. II, n 1642. Quaer. 2. B. 2. 4.

Nachdem der Kranke am Tage zuvor gebeichtet, die Absolution und letzte Oelung empfangen hatte, durfte die heilige Messe zum Zwecke der Spendung des Viatikums nicht unterbrochen werden, zumal der Zelebrant auf die weite Entfernung nicht ohne Ablegung der Paramente sich zum Kranken hätte begeben können. Can. 864, § 1, sagt zwar: „In periculo mortis, quavis ex causa procedat, fideles sacrae communionis recipiendae praecepto tenentur." Dieses praeceptum verpflichtet indes zunächst den Kranken; der zelebrierende Priester aber ist verpflichtet, den oben angeführten can. 868 zu beachten.

3. Da die Spendung des Viatikums, wie gesagt, nicht innerhalb der heiligen Messe stattfinden durfte, konnte es zweifelhaft sein, in welcher Weise sie nach derselben vorzunehmen sei. Can. 847 besagt diesbezüglich: „Ad infirmos publice sacra communio deferatur, nisi justa et rationabilis causa aliud suadeat." Eine solche causa rationabilis kann ohne Bedenken als vorhanden angenommen werden, wenn auf einem Schiff, auf welchem nicht ausschließlich Katholiken die Reisegesellschaft bilden, das Allerheiligste von dem Saale, in welchem die heilige Messe gefeiert worden ist, nicht in nächster Nähe in eine Kabine, sondern in das Schiffsspital getragen werden muß, wie im gegebenen Falle.

4. Nach can. 1270 sind die „Particulae consecratae ... in pyxide ... suo operculo bene clausa" und nach can. 1269, § 1, „in tabernaculo inamovibili in media parte altaris posito" aufzubewahren.

Da der Apostolische Vikar auf dem Schiff weder Tabernakel noch Pyxis hatte, konnte er die konsekrierte Partikel nur in einem Korporale aufbewahren. (Die S. R. C. hat zwar durch Decr. 17. Febr. 1881 N. 3527 Atonen. die Aufbewahrung der konsekrierten Partikeln in einem Korporale statt in einer Pyxis verboten; allein die hiemit verbotene Aufbewahrung war nicht veranlaßt durch Mangel an einer Pyxis, sondern durch die Absicht, die Pyxis vor Dieben zu schützen.)

5. Die Aufbewahrung der heiligen Hostie in einer Abteilung des Schreibtisches in der Kabine entspricht allerdings nicht den kirchlichen Bestimmungen. Can. 1265, § 3, besagt: „Nemini licet sanctissimam Eucharistiam apud se retinere." Dieses Verbot scheint sich in erster Linie gegen schwere Mißbräuche zu richten. Wenigstens

wendet sich die in der mit der Quellenangabe versehenen Kodexausgabe zitierte Constitutio „Etsi Pastoralis" von Benedikt XIV. vom 26. Mai 1742, § VI. De Sacramento Eucharistiae et Missae Sacrificio n. VI. gegen den Mißbrauch griechischer Mönche, „ne Eucharistiae particulam suspensam ad collum vel aliter secum deferant necnon in privatis domibus, ubi eos commorari contingat, retineant, ut eo auxilio freti liberi a quibuscumque periculis evadant". Da aber der Apostolische Vikar die Aufbewahrung der konsekrierten Partikel nicht beabsichtigt hat, dieselbe vielmehr durch ein unvorhergesehenes Ereignis notwendig geworden war und eine Aufbewahrung an jedem anderen Ort auf dem Schiffe die heilige Hostie der Verunehrung eher ausgesetzt hätte als in der Kabine des Apostolischen Vikars, so kann sie nicht nur entschuldigt, sondern in jeder Beziehung gerechtfertigt werden. Gestattet doch selbst der Kodex (Can. 1269, § 3): „Gravi aliqua suadente causa ab Ordinario loci probata, non est vetitum sanctissimam Eucharistiam nocturno tempore extra Altare, super Corporali tamen, in loco tutiore et decenti, asservari servato praescripto can. 1271." (lampas diu noctuque continenter luceat.)

Damit sind die schweren Bedenken des Apostolischen Vikars in betreff seines Vorgehens beseitigt. Wie er aber am nächsten Morgen die heilige Messe gefeiert hat, hat er seinem Sekretär nicht mitgeteilt. War er in Besitz eines zweiten Korporale, so konnte er sie beginnen, wie er am Morgen vorher sie beendet hatte; hatte er aber nur ein Korporale, so wird ihn die konsekrierte Partikel auf demselben genötigt haben, die heilige Messe, wie „coram exposito", zu feiern.

Seckau. P. Petrus Döink O. S. B.

II. (**Wie verhält sich die Lehre des neuen Kodex über die Erstkommunion der Kinder zum Dekret „Quam singulari"?**) Manche diesbezügliche Erörterungen haben zu Mißverständnissen Anlaß gegeben, als ob das Dekret der Sakramentenkongregation vom 8. August 1910 bereits außer Kraft getreten und vom neuen Kirchengesetzbuch förmlich abgeändert worden sei. Wir antworten nun auf obige Frage mit P. Albert Schmitt: „Der can. 854 (dasselbe gilt von den hiehergehörigen can. 859, 860, 863) enthält die Disziplin der Kirche bezüglich der Kinderkommunion; es ist die gleiche wie die des Dekretes der Sakramentenkongregation vom 8. August 1910, nur klarer und bestimmter herausgearbeitet. Es ist diese größere Deutlichkeit erreicht durch einen in negativer Form vorausgeschickten § 1 (über die Nichtzulassung der noch allzu unentwickelten, also noch unmündigen Kinder), und durch die Unterscheidung des Todesfalles in § 2 von den regelmäßigen Erfordernissen in § 3 .... Das Urteil über die genügende Vorbereitung steht dem Beichtvater und den Eltern oder deren Stellvertretern zu (§ 4). Der Pfarrer hat jedoch die Pflicht, einerseits zu wachen (wenn nötig auch durch ein Examen), daß die Kinder nicht vor dem Gebrauch der Vernunft oder ohne genügende Vorbereitung zur

heiligen Kommunion gehen, anderseits aber auch zu sorgen, daß sie nach Erlangung des Vernunftgebrauches und der nötigen Vorbereitung auch baldmöglichst das Himmelsbrot erhalten (§ 5). (S. Jahrgang 1918 dieser Zeitschrift, S. 595.) Alle geben die größere Deutlichkeit dieser Vorschriften zu. Auch das wird gerne eingeräumt, daß durch die im § 5 vorgesehene, an klare Normen gebundene Kontrolle des Pfarrers bezüglich der vorhandenen Bedingungen ein Zusatz zum Dekret erfolgt ist, wiewohl auch jetzt noch der Kodex (can. 854, § 4) ebenso wie das Dekret „Quam singulari“ (n. 4) das Urteil über die Zulassung zur heiligen Kommunion regelmäßig dem Beichtvater und dem Vater des Kindes überläßt.

Professor Dr Al. Schmöger, übrigens ein entschiedener und warmer Verteidiger der frühzeitigen Erstkommunion, schreibt in seiner trefflichen Broschüre „Das neue Kirchenrechtsbuch von 1917“, 2. Auflage, S. 20: „Die Bestimmungen des neuen Kodex (can. 854) sind in der vorliegenden Frage weiter, sie lassen mehr Spielraum und nehmen Rücksicht auf alle lokalen Verhältnisse, indem es nicht mehr heißt ‚circa septimum annum‘...“ Diese Worte und der Hinweis auf die auch in den letzten Jahren ‚weiter schwankende Praxis (der Erstkommunion) zwischen sieben (Italien) und elf Jahren (Diözese Limburg) wurden hierzulande gegen die Absicht des Verfassers so gedeutet, als ob in Zukunft die bisher auf das Dekret von 1910 zu nehmende Rücksicht lediglich durch die positive Bestimmung des jeweiligen Ordinariats ersetzt würde. Selbstverständlich schulden alle Priester und Gläubigen ihrem Oberhirten gebührenden Gehorsam. Es bleibt hier aber die prinzipielle Frage offen, ob denn wirklich die im neuen Kodex angeführten Bestimmungen über die Erstkommunion sich so sehr von jenen des Dekretes „Quam singulari“ unterscheiden, daß letzteres zugleich mit dem Kodex nicht mehr maßgebende Normen bietet.

Wir behaupten nun die wesentliche Gleichheit beiderseitiger Verordnungen, und es hält auch gar nicht schwer, aus Text und Kontext sowie aus parallelen Stellen des Kodex diese Gleichheit zu beweisen. Nehmen wir zunächst den in dieser Frage etwas übersehenen und doch höchst wichtigen und maßgebenden can. 859, § 1: „Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, idest, ad rationis usum, pervenerit, debet semel in anno, saltem in Paschate, Eucharistiae sacramentum recipere, nisi forte ....“ Durch den mit unverkennbarer Absicht eingeschalteten Zusatz „idest, ad rationis usum“ hat der neue Kodex eigens den viel umstrittenen und etwas vagen Ausdruck des Lateranense IV. und des Tridentinum näher bestimmt. Dadurch verpflichtet er die zum Vernunftgebrauch gelangten Kinder ausdrücklich zur jährlichen Osterkommunion. Wann ist aber nach demselben neuen Kodex das Kind zum Vernunftgebrauch gelangt? Das sagt uns der can. 88, § 3: „Impubes ante plenum septennium dicitur infans seu puer vel parvulus et censetur non sui compos; expleto autem septennio usum rationis habere praesumitur ....“ Freilich kann

und muß auch in betreff der Zulassung zur Erstkommunion manchmal der Grundsatz zur Anwendung kommen: „Praesumptio cedit veritati.“ Und dies wird der Grund sein, warum der neue Kodex im 854. Kanon den Ausdruck „circa septimum annum“ nicht mehr ausdrücklich erwähnt, nachdem die langsamere Entwicklung der Kinder nördlicher Gegenden in den letzten Jahren so sehr, manchmal auch über die Maßen, betont worden ist. Immerhin aber hält der Kodex an der allgemeinen und von jeher anerkannten Regel fest, daß mit dem vollendeten siebten Jahre die Kinder insgemein den Vernunftgebrauch erlangt haben, soweit dieser zum Empfang der heiligen Kommunion und auch der Firmung (can. 788) sowie zur Beobachtung des Abstinenzgebotes (can. 1254) und anderer allgemeiner kirchlicher Gebote (jährliche Beicht, Anhören der Messe an Sonn- und Festtagen) erfordert oder ersprießlich ist. Das Gegenteil wird auch vom neuen kirchlichen Gesetzbuch als Ausnahme von der Regel betrachtet, und für diesen jeweilig erwiesenen Ausnahmsfall des mit dem siebten Jahre noch nicht erlangten Vernunftgebrauches wird dann freilich auch von einer Verpflichtung zur Beobachtung des kirchlichen Gesetzes abgesehen. Siehe can. 12: „Legibus mere ecclesiasticis non tenentur qui baptismum non receperunt nec baptizati qui sufficienti rationis usu non gaudent, nec qui, licet rationis usum assecuti, septimum aetatis annum nondum expleverunt, nisi aliud iure expresse caveatur.“ Daß auch in Deutschland bisher die Kinder in der Regel vom siebten Jahre an nicht mehr als unmündig betrachtet, sondern zur Beobachtung der allgemeinen Kirchengebote angehalten wurden, zeigt z. B. der allgemein verbreitete „Katholische Katechismus für die Elementarschulen“ (zunächst für die mittleren und höheren Klassen) von Deharbe, der in seiner 371. Frage „alle Christen vom siebten Jahre an“ zur Beobachtung des Abstinenzgebotes verpflichtet.

Bei dem Empfang der heiligen Kommunion handelt es sich jedoch auch für alle zum Vernunftgebrauch gelangten Kinder nach Jo 6, 54 und nach dem Schreiben Pius' X. an Kardinal Fischer vom 31. Dezember 1910 (Acta Ap. Sed. 1911, 18) zugleich um ein evangelisches, göttliches Gebot. Dies ist wohl der Hauptgrund, weshalb der neue Kodex mit Berufung des Kardinals Gasparri auf n. 8 des Dekretes „Quam singulari“ betreffs der todkranken Kinder in einem eigenen Paragraphen (can. 854, § 2) bestimmt: „In periculo mortis, ut sanctissima Eucharistia pueris ministrari possit ac debeat, satis est, ut sciant Corpus Christi a communi cibo discernere illudque reverenter adorare.“ Diese Bestimmung gilt nicht nur für todkranke Kinder von sieben Jahren und darüber, sondern eventuell auch für hinreichend geweckte und fromme Kinder unter sieben Jahren, falls sie auf dem Sterbelager unter fremder Anleitung diese minimale religiöse Kenntnis und Andacht an den Tag legen. Und wer möchte es bezweifeln, daß auch in nördlicheren Gegenden viele Kinder aus gut katholischen Familien schon mit fünf bis sechs Jahren von der frommen Mutter ... öfters zur Kirche mitgeführt,

auf den in der heiligen Hostie gegenwärtigen göttlichen Heiland aufmerksam gemacht und zur kindlichen Anbetung desselben angeleitet werden können, so daß sie im Sterbefalle ohne besondere Mühe die erforderliche Kenntnis und Disposition erlangen? Hier also hätten wir Fälle, wo auch jetzt noch die mehr ins einzelne gehende Altersbestimmung des Dekretes „Quam singulari", n. 1: „hoc est circa septimum annum, sive supra, sive etiam infra" sich bewahrheitet und vom neuen Kodex in ihrer Gänze anerkannt wird. Dr K. Fruhstorfer geht sogar weiter und behauptet in seiner Mitteilung „Die fünf Kirchengebote nach dem neuen Kodex" (siehe diese Zeitschrift, 1917, 826): „Zum Empfang der Osterkommunion sind verpflichtet alle Gläubigen, die den Vernunftgebrauch erlangt haben (can. 859); also auch vor vollendetem siebenten Lebensjahre, wenn der Vernunftgebrauch schon eingetreten ist." Würde es sich hier um ein reines Kirchengebot handeln, so müßte man die Gültigkeit dieser Behauptung nach dem oben erwähnten can. 12 in Abrede stellen. Pius X. aber sagt bezüglich der Frage „quid generatim fieri oporteat, ut pueri quamprimum Mensam Eucharisticam participiant": „In quo velimus probe intelligant Christifideles non tam illud agi ut praecepto Romani Pontificis obtemperetur, quam ut eiusmodi officio satisfiat, quod ab ipsa Evangelii doctrina sponte nascitur, atque adeo, ut vetus et perpetua Ecclesiae consuetudo, ubi intermissa est, ibi revocetur" (siehe das oben erwähnte Schreiben an Kardinal Fischer, Acta Ap. Sed. 1911, 18). Da jedoch die sofortige Urgenz des göttlichen Kommuniongebotes außerhalb des Sterbefalles bei kleinen, kaum zum Vernunftgebrauch gelangten Kindern schwer nachzuweisen sein dürfte, und da sowohl das Dekret „Quam singulari" als auch insbesondere der neue Kodex bei gesunden Kindern neben dem Vernunftgebrauch auch die Kenntnis der unumgänglich (necessitate medii) notwendigen Heilswahrheiten sowie eine genauere Vorbereitung und eine dem Alter entsprechende Andachtsdisposition verlangt, so mag ich die gewiß nicht unbegründete[1]) Behauptung Dr Fruhstorfers hier nicht weiter urgieren.

Den positiven Zusammenhang und Einklang der einzelnen Erstkommunionbestimmungen des Kodex mit den einzelnen praktischen Punkten des Dekretes „Quam singulari" möchte ich aber hier noch näher im einzelnen nachweisen. Wenn es im can. 854, § 1, heißt: „Pueris, qui propter imbecillitatem aetatis nondum huius sacramenti cognitionem et gustum habent, Eucharistia ne ministretur", so ist das Wort „pueri" hier in dem vom can. 88, § 3, angedeuteten Sinne (infans parvulus) eines „unmündigen Kindes" zu nehmen; deshalb widerstreitet dieser Punkt durchaus nicht dem Dekret „Quam singulari"; im Gegenteil, Kardinal Gasparri beruft sich in seinem authentischen Kommentar hier (Anmerkung 1) ganz ausdrücklich auch auf den dritten

---

[1]) Siehe den ersten praktischen Punkt des Dekretes „Quam singulari": „Ex hoc tempore incipit obligatio satisfaciendi utrique **praecepto confessionis et communionis.**"

praktischen Punkt dieses Dekretes. § 2 desselben 854. Kanons in betreff der Kommunion todkranker Kinder harmoniert, wie wir oben sahen, vollkommen mit demselben Dekret, das in seinem achten Punkte auch als Quelle desselben zitiert wird.

§ 3 des angeführten Kanons ist fast eine wörtliche Wiedergabe des dritten praktischen Punktes des Dekretes „Quam singulari“; nur wird im Unterschied von der bei Sterbefällen erforderten Minimalkenntnis und Minimalvorbereitung hier selbstverständlich eine „plenior“ cognitio und eine „accuratior“ praeparatio erfordert, die aber dann durch die ipsissima verba des Dekretes (n. III) näher bezeichnet wird. Kardinal Gasparri beruft sich darum auch ausdrücklich auf n. 2 und n. 3 des Dekretes „Quam singulari“. Aus dem Umstande, daß auch der Kodex für die Erstkommunion gesunder Kinder nicht mehr als die Kenntnis der unumgänglich notwendigen Glaubenswahrheiten verlangt, geht klar hervor, daß auch er festhält an der Forderung des Dekretes n. 2. „Puer tamen postea debebit integrum catechismum pro modo suae intelligentiae addiscere.“ § 4 über das dem Beichtvater und den Eltern zustehende Urteil in betreff der genügenden Vorbereitung zur Erstkommunion stützt sich nach dem Kommentar Gasparris auf n. 4 des Dekretes „Quam singulari“ als Quelle. Einzig der fünfte Paragraph über die Kontrollpflicht des Pfarrers ist, wie wir oben sahen, ein Zusatz, für den andere, ältere Quellen von Gasparri zitiert werden. Einen Gegensatz zum Dekret „Quam singulari“ wird man aber darin nicht finden, sondern vielmehr eine genauere Erklärung und Regelung. Des weiteren beruft sich Kardinal Gasparri in der Anmerkung zum oben ausführlich besprochenen § 1 des can. 859 über die nach erlangtem Vernunftgebrauch vorgeschriebene Osterkommunion ausdrücklich auf n. 1 des Dekretes „Quam singulari“, wo die von manchen beanstandeten Worte „hoc est, circa septimum annum, sive supra, sive etiam infra“ vorkommen.

Can. 860 über die auf die Eltern, Beichtväter, Lehrer und Pfarrer sich hauptsächlich erstreckende Verpflichtung, die Kinder im bestimmten Alter zur heiligen Kommunion zuzulassen, ist ebenfalls fast wörtlich der n. 4 des Dekretes entnommen, das ihm als einzige Quelle dient.

Endlich ist noch der can. 863 zu erwähnen: „Excitentur fideles ut frequenter, etiam quotidie, pane Eucharistico reficiantur ad normas in decretis Apostolicae Sedis traditas; utque Missae adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam sanctissimae Eucharistiae perceptione, rite dispositi communicent.“ Zu den Dekreten des Apostolischen Stuhles, die hier vom Kodex ausdrücklich als Normen den Gläubigen ans Herz gelegt werden, gehört namentlich auch das Dekret „Quam singulari“, das wieder ausdrücklich von Kardinal Gasparri in n. 5 und 6 als Quelle zitiert wird.

Auch der siebte praktische Punkt des Dekretes „Quam singulari“ über den Mißbrauch, die Kinder nicht zur Beicht zuzulassen oder sie nicht zu absolvieren, ist selbstverständlich vom Kodex nicht im mindesten

beanstandet. Alle anderen praktischen Punkte des Dekretes werden ausdrücklich von Gasparri als Quellen für die neuen Canones, manche sogar mehrmals, z. B. n. I zu can. 859, § 1 und zu can. 906 u. s. w., zitiert. Wir haben auf beiden Seiten die gleiche Lehre, nur klarer und präziser formuliert im neuen Kodex.

Wenn nun dennoch nach den so eindringlichen Ermahnungen Pius' X. und nach der feierlichen Versicherung seines Nachfolgers Benedikt XV., es liege ihm nichts mehr am Herzen als die genaue Durchführung der Kommuniondekrete seines verewigten Vorgängers; wenn jetzt nach Herausgabe des in diesem Punkte so klaren, allgemeinen Kirchenrechtsbuches in manchen Gegenden Deutschlands und leider auch mancherorts anderswo die Kinder insgemein erst nach vollendetem elften Jahre[1]), bezw. erst im vierten oder fünften Schul- und Katechismusjahre zur Erstkommunion zugelassen werden, so ist diese dem Buchstaben sowie dem Geiste des neuen Kodex und des Dekretes „Quam singulari" ganz widersprechende Praxis tiefst bedauerlich. Eine solche Abwehr der noch unschuldigen und bereits in den Unterscheidungsjahren so vielen Gefahren ausgesetzten Kinderseelen vom eucharistischen Kinderfreund gegen die warnende Stimme der Kirche kann nicht bleibenden Segen Gottes auf ein Volk herabziehen.

Sarajevo. Theol.-Prof. P. Bock S. J.

III. **(Praktische Zweifel hinsichtlich des kirchlichen Bücherverbotes.)** Ein Leser der „Quartalschrift" legt der Redaktion nachstehende Fragen vor: Nach can. 2318, Cod. iur. can., verfallen diejenigen, welche Bücher von Apostaten, Häretikern oder Schismatikern, welche die Apostasie, die Häresie oder das Schisma verteidigen, ohne kirchliche Erlaubnis lesen, der dem Apostolischen Stuhle in besonderer Weise vorbehaltenen Exkommunikation. Dies ist ganz klar; aber woher soll ich denn wissen, daß der Verfasser ein Apostat oder Häretiker oder Schismatiker ist? In vielen Fällen werde ich auch vor der Lektüre eines Buches nicht wissen, daß darin Apostasie u. s. w. verteidigt wird. Darf ich bei solchem Zweifel das Buch nicht lesen? Verfalle ich, wenn ich das Buch eines Häretikers lediglich zu dem Zwecke durchsehe, ob darin die Häresie verteidigt wird, der Exkommunikation? Oft wird der Beichtvater gefragt, ob dies oder jenes Buch verboten, bezw. unter Zensur verboten ist. Darf der Beichtvater ohne besondere Erlaubnis wenigstens das Buch auf die Gefährlichkeit seines Inhaltes untersuchen? Darf der Beichtvater dem Beichtkinde glauben, daß ein Buch nichts gegen den Glauben enthalte? Schließlich stehen viele, sehr gefährliche Bücher nicht auf dem Index der verbotenen Bücher. Wer konstatiert bei diesen Büchern die Voraussetzungen des Verbotes? Wie sind Bücher der Sozialisten, Kommunisten und Spiritisten zu beurteilen? — Wahrhaftig eine Fülle von Fragen! Gehen wir an die Beantwortung.

---

[1]) Vgl. z. B. die Schrift von Alex. Fidelis, Die Erstkommunion, nach der durchwegs zustimmenden Rezension der Münchener „Katechetischen Blätter", 1919, S. 72.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Durchführung des kirchlichen Bücherverbotes praktisch auf große Schwierigkeiten stößt. Anderseits stammt ein Großteil der gegenwärtigen religiösen Misere von der wahllosen Lektüre. Im einzelnen ist folgendes zu beachten: Der offizielle Index librorum prohibitorum will kein erschöpfendes Verzeichnis der verbotenen Bücher sein. Jedes in den Index aufgenommene Buch ist ein verbotenes. Es sind jedoch auch Bücher verboten, die nicht in den Index aufgenommen worden sind, bei denen aber die Voraussetzungen des can. 1399 (allgemeine Bücherverbotsregeln) zutreffen. Die Aufnahme in den Index entscheidet auch nicht über den Grad des Verbotes (ob unter oder ohne Zensur). Maßgebend ist hinsichtlich der Zensur lediglich der früher zitierte can. 2318. Beispiel: Zolas sämtliche Werke stehen auf dem Index. Alle sind also verboten; unter Zensur diejenigen, bei denen die angegebenen Voraussetzungen (verfaßt von einem Apostaten u. s. w., Verteidigung der Apostasie u. s. w.) zutreffen. Wenn ich aber gar nicht weiß, daß der Verfasser Apostat, Häretiker oder Schismatiker ist? Dann fehlt eine Voraussetzung für den Eintritt einer Zensur (die contumacia, can. 2241. Vgl. auch can. 2229, § 3, 1⁰). Zweifle ich auf gewisse Anzeichen hin positiv, ob der Verfasser eines Buches, welches die Häresie verteidigt, Häretiker ist, so soll ich vor der Lektüre den Zweifel zu lösen suchen. Gelingt dies trotz angewendeter Sorgfalt nicht, so kann man wohl nicht von einer contumacia, die Voraussetzung der Zensur ist, sprechen.[1]) Nicht würde es genügen, daß jemand bloß ein geheimer Häretiker ist; denn im Rechtsbereich werden nur äußere Rechtsverletzungen geahndet (vgl. can. 2195).[2]) Hat sich aber jemand dadurch, daß er die Häresie öffentlich in einem Buch verteidigt, nicht als Häretiker bekannt? Man könnte meinen. Doch der Gesetzestext, welcher die beiden Erfordernisse (Häretiker und Verteidigung der Häresie) aufstellt, schließt diese Auffassung aus. Uebrigens ist es ganz gut denkbar, daß jemand, ohne Protestant zu sein und sein zu wollen, eine protestantische Lehre verteidigt. Lese ich das Buch eines Häretikers, das mir bisher unbekannt war und von dessen Gefährlichkeit ich keine Ahnung hatte, so habe ich, sobald ich das Bestreben, die Häresie zu verteidigen, bemerke, von der Lektüre abzulassen, bezw. die Erlaubnis zur Lektüre einzuholen. Also auch hier ist zum Eintritt der Zensur contumacia notwendig: Wissen, daß das Buch des Häretikers die Häresie verteidigt und doch ohne Erlaubnis lesen. Zweifle ich positiv, ob ein solches Buch die Häresie ver-

---

[1]) Zu bemerken wäre allerdings noch, daß ein Buch, welches die Häresie verteidigt, auch wenn der Verfasser ein Katholik ist, zu den (ohne Zensur) verbotenen Büchern gehört (can. 1399, n. 2).

[2]) Ist es notwendig, daß jemand in formeller Weise durch Austrittserklärung sich von der katholischen Kirche losgesagt hat? Nein. Häretiker ist der Getaufte, welcher hartnäckig eine Glaubenswahrheit leugnet. Zum Begriff der Oeffentlichkeit aber gehört Bekanntsein, bezw. notwendiges Bekanntwerden (can. 2197: divulgatum ... aut talibus contigit seu versatur in adjunctis et prudenter judicari possit et debeat facile divulgatum iri)

teidigt, so habe ich durch Nachfragen die Zweifel zu lösen; gelingt dies nicht, so liegt wohl keine contumacia vor, wenn ich das Buch lediglich zum Zwecke durchsehe, ob darin die Häresie verteidigt wird, zumal wenn die Lektüre des Buches für mich an sich notwendig oder für meinen Beruf wenigstens zweckentsprechend ist. Die vorgetragene Ansicht wird auch dadurch unterstützt, daß der Index der verbotenen Bücher bei den vinzelnen Büchern nicht vermerkt, ob sie die Apostasie, Häresie u. s. w. certeidigen, also dieser Umstand erst festzustellen ist. Nun aber sind nach ean. 1401 nur die Kardinäle, Bischöfe und anderen Ordinarien (can. 198) ex lege zur Lektüre der verbotenen Bücher befugt. Da nun diese Funktionäre keine Verzeichnisse der Bücher der Apostaten u. s. w., welche die Apostasie u. s. w. verteidigen, herausgeben und propter multitudinem librorum nicht herausgeben können, so muß doch in den meisten Fällen dem Leser die Feststellung dieser Tatsachen überlassen bleiben. Bemerkt sei, daß zum Eintritt der Zensur es sich notwendig um ein derartiges Buch (liber), also nicht Heftchen handeln muß. Can. 1384, § 2, sagt allerdings, alles, was im 3. Buch, Titel 23, über Bücher gesagt werde, gelte auch für Zeitungen und Zeitschriften. Doch die Strafbestimmung des can. 2318 steht nicht in diesem Titel, sondern im 5. Buche, Titel 11. Auch die Anschauung der Moralisten, daß zum Eintritt der Zensur es notwendig sei, daß die Verteidigung der Apostasie u. s. w. nicht bloß nebensächlich und im Vorbeigehen geschehe, kann, da in diesem Punkt der frühere Gesetzeswortlaut keine Aenderung aufweist, nach can. 6, Punkt 2, beibehalten werden. Can. 2318 verlangt: opere publici juris facto. Als Manuskript gedruckte Werke würden also nicht unter die Strafsanktion fallen, wenngleich die übrigen Voraussetzungen zutreffen. Behauptet ein Pönitent, ohne Erlaubnis ein verbotenes Buch gelesen, aber nichts Glaubenswidriges gefunden zu haben, so ist demselben zu bedeuten, daß er nichtsdestoweniger ein kirchliches Verbot übertreten habe; denn die Kirche verbietet ja aus Gründen auch Bücher, die nichts gegen die Glaubens- und Sittenlehre enthalten (vgl. can. 1399). Zudem sind Laien nicht immer derart unterrichtet, daß sie Verstöße gegen die Glaubenslehre sogleich wahrnehmen. Ist das Verbot nicht im vorhinein klar, weil das Buch nicht im Verzeichnis der verbotenen Bücher steht und auch nicht auf Grund gewisser konstatierbarer Merkmale nach den allgemeinen Indexregeln ohneweiters als verboten angesehen werden kann, dann wird man immerhin dem Urteile des gewissenhaften Lesers eine Bedeutung zumessen können. Wenn auch der Beichtvater und Seelsorger besonders in Städten um die Literaturerscheinungen sich bekümmern soll, so kann doch niemand billigerweise verlangen, daß er alle Bücher auf ihren Inhalt kenne, bezw. persönlich alle zweifelhaften Bücher prüfe. Wenn gefragt wird, ob und wie Bücher von Sozialisten, Kommunisten und Spiritisten verboten sind, so muß auf die allgemeinen Regeln des can. 1399 und auf den oben besprochenen can. 2318 verwiesen werden. Möglicherweise handeln Bücher der Sozialisten und Kommunisten über kirchlich indifferente Dinge. Spiritistische Bücher

(libri, qui evocationem spirituum docent: can. 1399, n. 7) sind verboten, jedoch im allgemeinen ohne Zensur, außer es würden die Voraussetzungen des angeführten can. 2318 zutreffen.

Damit glauben wir die gestellten Fragen beantwortet zu haben. Bemerkt sei nur noch, daß bei der heutigen Zeitlage Theologieprofessoren, Religionslehrer der Mittelschulen, ja auch Seelsorger größerer Orte kaum der Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen, entbehren können. Leider besitzen die Bischöfe nach can. 1402, § 1, nur die Vollmacht, für einzelne Bücher und in dringenden Fällen die Erlaubnis zu gewähren. Es scheint der Apostolische Stuhl Einzelansuchen zu wünschen.

Graz. Dr J. Haring.

IV. **(Eigentumsrecht an Darlehen.)** Plutus wurde von Matthias am 1. Jänner 1918 um ein Darlehen von 10.000 Mark gebeten, das er aber nicht früher als am 1. Juli benötigte. An diesem Tage erst wollte er das Geld von der Bank, wo das Vermögen des Plutus deponiert lag, abheben. Plutus aber hatte bereits auf den 1. Mai eine Reise bis Ende Juli festgesetzt. Infolgedessen stellte er sofort am 1. Jänner dem Matthias eine Anweisung auf 10.000 Mark an die Bank aus und Matthias unterschrieb am selben Tage den Schuldschein, lautend auf 10.000 Mark und 4% Zinsen, fällig vom 1. Jänner 1918 ab. Am 1. Juli nun wollte Matthias das Darlehen von der Bank abholen, die unterdessen vollständig zahlungsunfähig geworden war. Matthias verlangt stürmisch von Plutus das Darlehen von 10.000 Mark; dieser dagegen als Inhaber des Schuldscheines fordert den Matthias auf, ihm 10.000 Mark nebst 400 Mark Zinsen auf den 1. Jänner 1919 auszuzahlen. Welcher von beiden ist im Rechte?

Der Fall wird gelöst nach dem Moralprinzip: Res perit domino.

Die Hauptfrage lautet demnach: Hat Matthias das Eigentumsrecht an der Summe von 10.000 Mark erlangt?

Um diese Hauptfrage zu lösen, müssen zuvor einige Nebenfragen beantwortet werden.

Um welches Rechtsgeschäft handelt es sich zunächst in unserem Falle? Es handelt sich um ein Darlehen im Sinne des § 607 des Bürgerlichen Gesetzbuches. Er lautet: „Wer Geld oder andere vertretbare Sachen als Darlehen empfangen hat, ist verpflichtet, dem Darleiher das Empfangene in Sachen von gleicher Art, Güte und Menge zurückzuerstatten."

Die zweite Frage wird lauten: Geht das Eigentumsrecht am Darlehen an den Empfänger desselben über?

Die Antwort ist bejahend. „Das als Darlehen Empfangene geht in das Eigentum des Emp ängers über." So Christiani, Bürgerliches Rechtslexi.on von Darlehen; ebenso im Neuen Deutschen Rechtsbuch für das praktische Leben, S. 166; ferner Goepfert[3], Moraltheologie Bd. II, n. 104, S. 152 und Gury, Casus Conscientiae, de restitutione in genere, cas. VI, n. 593.

Die letzte Nebenfrage: Wann wird das Eigentum übertragen? ist entscheidend für unseren Fall. Erst durch den wirklichen Empfang des Geldes oder bereits durch Entgegennahme der Anweisung?

Es kommt für unsere Frage § 931 des B. G. in Betracht. „Ist ein Dritter im Besitze der Sache, so kann die Uebergabe dadurch ersetzt werden, daß der Eigentümer dem Erwerber den Anspruch auf Herausgabe der Sache abtritt." Nach dem B. G. § 929, ist zur Uebertragung des Eigentums an einer beweglichen Sache erforderlich, daß der Eigentümer die Sache dem Erwerber übergibt und beide darüber einig sind, daß das Eigentum übergehen soll. Im Besitze der Sache kann entweder der Erwerber sein; dann genügt zur Uebertragung die Einigung über den Uebergang des Eigentums (§ 929); oder der Eigentümer ist noch im Besitze der Sache; in diesem Falle kann die Uebergabe dadurch ersetzt werden, daß zwischen ihm und dem Erwerber ein Rechtsverhältnis vereinbart wird, vermöge dessen der Erwerber den mittelbaren Besitz erlangt; so z. B. kann der Erwerber die Sache dem Veräußerer vermieten und den Veräußerer in ununterbrochenem Besitze der Sache lassen (§ 930). Endlich kann ein Dritter im Besitze der Sache sein. Dies ist hier der Fall, die Bank verwaltete das Vermögen des Plutus. Wie wird in diesem Falle das Eigentum übertragen? Der Eigentümer tritt dem Erwerber den Anspruch auf Herausgabe der Sache ab. Diesen Weg hat Plutus dem Matthias gegenüber auch betreten. Am 1. Jänner 1918 gab er ihm die schriftliche Anweisung an die Bank, um dort nach Belieben 10.000 Mark zu erheben. In diesem Augenblick ging das Eigentum an der Summe von 10.000 Mark von Plutus auf Matthias über. Matthias anerkannte auch die Gültigkeit des Rechtsgeschäftes, indem er den Schuldschein, lautend auf 10.000 Mark und 4% Zinsen, fällig vom 1. Jänner 1918 ab, freiwillig unterzeichnete. Die Vereinbarung von 4% Zinsen spricht **nicht** gegen den Charakter dieses Rechtsgeschäftes als Darlehen, da nach § 608 B. G. für ein Darlehen Zinsen bedungen werden können; ist die Höhe nicht vereinbart, sind nach § 246 4% zu zahlen.

Dementsprechend wurde Matthias am 1. Jänner 1918 Eigentümer des Darlehens von 10.000 Mark. Nach dem Prinzip: Res perit domino hat Matthias den Schaden zu tragen. Ihm steht nur das Klagerecht gegen die Bank zu.

Coesfeld (St. Josef). P. G. Oesterle O. S. B.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland.** Von Heinrich Josef Vogels. Neutestamentliche Abhandlungen. Herausgegeben von Prof. Dr M. Meinertz, Münster i. W. VIII. Bd.,

1. Heft (VII u. 151). Münster i. W. 1919. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. M. 7.—.

Vogels textkritische Arbeit am Neuen Testament ist ein allenthalben anerkanntes, großes Verdienst sowohl um die neutestamentliche Wissenschaft überhaupt, als auch besonders um die katholische Exegese, die in ihm einen Textkritiker ersten Ranges besitzt. Im vorliegenden Heft der neutestamentlichen Abhandlungen liefert er Beiträge zur Geschichte des lateinischen Diatessaron. Im § 1 handelt er von dem Codex Fuldensis, der in der Landesbibliothek zu Fulda aufbewahrt wird und wahrscheinlich zum Besitz des heiligen Bonifatius gehörte und von Viktor von Capua geschrieben wurde. Seine überaus sorgfältigen Untersuchungen über diesen Kodex führen zu dem Resultat, daß er nicht die älteste Form lateinischer Evangelienharmonie ist, sondern bereits eine Vorgeschichte auf dem altlateinischen Boden durchlaufen hat. Die im Viktor-Kodex vorliegende Harmonie muß ehedem altlateinisch gewesen sein. Der folgende Paragraph, der sich mit der Münchener Evangelienharmonie beschäftigt, bestätigt dieses Resultat und lehrt überdies, daß Tatians Diatessaron in der abendländischen Kirche größere Bedeutung und Verbreitung gehabt hat, als man bisher annahm. Die Münchener Evangelienharmonie selbst wird als textkritisch bedeutsam erwiesen, weil sie, obschon sehr jung, doch eine Reihe von wichtigen Diatessaronlesarten aufbewahrt hat. Von dieser Harmonie bietet Vogels den Text, allerdings nicht den Volltext, aber eine solche Form desselben, die die Komposition nebst den Textvarianten so deutlich kenntlich macht, daß jeder Benützer imstande ist, sich an einer gewünschten Stelle den Text der Handschriften herzustellen. Am Schluß liefert Vogels Materialien zur Geschichte von Tatians Diatessaron im Abendlande aus verschiedenen Handschriften, die noch eingehender Bearbeitung harren. Vogels überaus fleißige und gewissenhafte Arbeit bedeutet einen großen Fortschritt in unserer Kenntnis der Geschichte von Tatians Diatessaron.

Paderborn. P. Dr Thaddäus Soiron O. F. M.

2) **Der Wein in der Bibel.** Kulturgeschichtliche und exegetische Studie. Von Dr Vinzenz Zapletal O. Pr., Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz. (Biblische Studien. Begründet von Prof. Dr Otto Bardenhewer. Fortgeführt von Dr Johann Göttsberger, Prof. der alttestamentlichen Exegese in München, und Dr Josef Sickenberger, Prof. der neutestamentlichen Exegese in Breslau. XX. Band, 1. Heft). gr. 8° (VIII u. 80). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.— und Zuschläge.

Was die Bibel über den Wein, seinen Anbau, seine Behandlung und Verwertung bietet, ist in dieser Studie zu einem sehr gelungenen Gesamtbilde zusammengestellt. Die Ausbeute ist eine lohnende. Bildete ja doch der Wein ein Haupterzeugnis Palästinas. Kein Wunder, daß die heiligen Bücher seiner vielerorts gedenken und zu Vergleichen sich seiner gerne bedienen. Alle diese Stellen wurden vom Verfasser gesammelt und in geschickter Anordnung so in die Darstellung verwoben, daß die Lektüre der Schrift angenehm anmutet. Vom kulturgeschichtlichen und zugleich exegetischen Standpunkt aus wird so ein vollständiges Bild über Anlage und Pflege des Weinbaues, über Weinlese und Traubenverwertung, über Weingelage und Trunkenheit und zuletzt über seinen zeremoniellen Gebrauch beim Paschamahl und beim letzten Abendmahl entworfen. Hiebei tritt die ausgereifte exegetische Durchbildung des Verfassers klar zutage. Die Darstellung ist so gehalten, daß die Schrift von jedem Gebildeten, besonders von Priestern und Bibelfreunden, mit Nutzen und Genuß gelesen wird. Auch eines aktuellen

Momentes entbehrt die Schrift nicht, da sowohl Freunde als Gegner der Abstinenzbewegung ihre Waffen diesem Arsenal entnehmen können.

Linz. P. Josef Peschek C. Ss. R.

3) **Die neuere protestantische Kenosislehre**. Von Dr Georg Lorenz Bauer, Assistent am bischöflichen Klerikalseminar Würzburg. Paderborn 1917, Ferd. Schöningh. M. 6.—.

Im Jahre 1906 stellte die theologische Fakultät der Universität Würzburg die Preisaufgabe: „Die Lehre von der Kenose soll in ihrer Beziehung zur christologischen Frage der Gegenwart und unter besonderer Berücksichtigung ihrer neueren theologischen und religionsphilosophischen Formen dogmatisch gewürdigt werden." Die vorliegende Schrift bildet einen Lösungsversuch dieser Aufgabe, welcher dem Verfasser den zweiten Preis eintrug. Sie führt in eingehender und lehrreicher Weise die Bemühungen der orthodoxen protestantischen Theologie vor Augen, das christliche Dogma von der Menschwerdung gegenüber den Angriffen des 19. Jahrhunderts vom spezifisch lutherischen Standpunkt aus zu verteidigen. Verfasser zerlegt die wertvolle Arbeit in zwei Teile. Im ersten bietet er eine ausführliche Darlegung und Würdigung der neueren protestantischen Kenosislehre von ihren ersten Anfängen bis in die neueste Zeit; im zweiten behandelt er die dogmengeschichtlichen und religionsphilosophischen Voraussetzungen dieser Lehre. Während nach altchristlicher Auffassung die Kenose, von der Phil. 2, 7 die Rede ist, nichts anderes bedeutet als die Selbstentäußerung des Logos infolge seiner Menschwerdung, indem er als Mensch uns in allem gleich wurde, die Sünde ausgenommen, führte die altprotestantische Lehre von der Idiomenkommunikation folgerichtig zur Auffassung, daß sich die Kenose auf den Logos als solchen beziehe, indem er sich während seines irdischen Lebens des Gebrauches der seiner menschlichen Natur wirklich mitgeteilten göttlichen Eigenschaften entäußerte, und daß nur so die Menschwerdung zustande kommen konnte. Auf dem Boden dieser Anschauung entstand die neuere protestantische Lehre von der Kenose, als deren eigentlicher Begründer Thomasius, Professor in Erlangen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, gilt. Thomasius schlossen sich die späteren Kenotiker wie Liebner, Plitt, Hofmann, Ebrard, Delitzsch, Kuhnis, Kaftan u. s. w. an; am weitesten geht Wolfgang Friedrich Geß, einer der berühmtesten Vertreter der Kenosislehre; seine Theorie ist ein Gemisch von Tritheismus, Apollinarismus und pantheistischem Monophysitismus. — Die sehr ausführliche Darstellung der oft recht verschwommenen und schwierigen Gedankengänge bei den einzelnen Kenotikern und die sich sofort anschließende Kritik derselben wirken ermüdend. Eine klare Hervorhebung der Lehrpunkte und eine davon gesonderte Gesamtbeurteilung wäre sicher weit vorzuziehen gewesen. Sehr interessant und gut werden die dogmengeschichtlichen und religionsphilosophischen Zusammenhänge der Kenosislehre aufgezeigt und man muß dem Verfasser recht geben, wenn er abschließend erklärt: „Religionsphilosophisch stellt sich die neuere Kenosislehre im großen Geisteskampf des 19. Jahrhunderts als eine mit positiv christlicher Prägung versehene, sonderbare Spekulation dar, die bereits die Uebergangsstufe bildet von christlichen Ideen zum Monismus der neuesten Zeit. — Dogmengeschichtlich ist sie die Umkehrung der lutherischen Christologie, d. h. der vergöttlichte Mensch Christus bei den Lutheranern wird bei den Kenotikern zum vermenschlichten Gott.... sie ist der letzte unglückliche Versuch, auf lutherischem Boden das Christentum und speziell die wahre Gottheit und Menschheit Christi zu retten." Daher bestätigt vorliegende Arbeit das Wort Artur Drews: „Man hat konsequenterweise gar keine Wahl, als entweder an der christlichen Offenbarung festzuhalten, dann aber auch die Autorität der katholischen Kirche anzuerkennen, oder aber sich außerhalb dieser Autorität zu stellen und damit zugleich das Christentum selbst

aufzugeben." — Die fleißige Schrift verdient die Beachtung aller Theologen.

Salzburg. Dr Widauer.

4) **De virtute castitatis eiusque laesionibus.** Ad usum scholarum. Auctore Sigm. Auer O. Praem., Lectore theol. mor. et past. in Can. Wiltinensi, Oeniponte. Oeniponte, libraria societatis Marianae — Vereinsbuchhandlung (VII. 103).

Die angezeigte Schrift soll nach der ausgesprochenen Absicht des Verfassers den Studierenden der Theologie und den Seelsorgspriestern dienen; beiden, um sich jene Kenntnisse anzueignen, die bei der Seelenleitung in der Tugend der Keuschheit notwendig sind. Ganz besonders auf diesem Gebiete ist genaue Sachkenntnis unerläßlich, um sich und dem Pönitenten peinliche Verlegenheiten zu ersparen. Diese Schrift bietet hierin vollständigen Unterricht. Es wird kaum etwas, was für die Praxis der Seelsorge und des Beichtstuhls von Nutzen sein kann, übersehen worden sein. In kaum einem Teile der Theologie berühren sich Moral und Physiologie so oft und so eng wie in der Lehre von der Keuschheit und den entgegengesetzten Sünden. Die Berührungspunkte sind mit großer Sorgfalt berücksichtigt worden. Der unangenehmen Polemik mit den Vertretern anderer Anschauungen sucht der Verfasser durch den Gebrauch von Unterscheidungen zu entgehen; diese Methode hat aber die üble Folge, daß der Unterscheidungen im Buche doch zu viele werden. Im allgemeinen neigt der Verfasser eher zur Strenge als zur Milde, während die von ihm S. 6 zitierten Gewährsmänner fast durchaus zur Milde neigen. — Für die folgende Auflage wäre genauere Korrektur zu empfehlen; auch würde das Buch durch den Gebrauch von Seitenüberschriften gewinnen.

Noldin S. J.

5) **Das Zinsproblem nach Moral und Recht** geschichtlich behandelt unter besonderer Rücksicht auf can. 1543 Cod. iur. can. Von Dr Franz Zehentbauer, a. o. Universitätsprofessor. (24. Heft der Theologischen Studien der Oesterr. Leo-Gesellschaft.) 8° (XVI u. 160). Wien 1920, K 50.— = M. 14.— und Teuerungszuschläge.

Fast unübersehbar ist seit langer Zeit die Literatur über das Zinsproblem angeschwollen. Daher ist es auch kaum möglich, neue Gedanken über dieses Thema hervorzubringen. Funk und Schaub haben dasselbe gründlich behandelt vom historischen Standpunkt; Weiß, Heinrich Pesch, Lehmkuhl, Schindler und viele andere vom moralischen, juristischen und nationalökonomischen Gesichtspunkte. Wer neue Wege auf diesem Gebiete wandeln will (wie z. B. Böhm-Bawerk und Landner), läuft Gefahr, im Dornengestrüpp sich zu verstricken. Auch der can. 1543 des neuen kirchlichen Gesetzbuches bietet nichts Neues, sondern sanktioniert nur die gegenwärtig allgemein (wenigstens unter Katholiken) angenommene Zinslehre. Der kurze Sinn dieses Kanons ist folgender: Das Darlehen (mutuum) als solches ist unverzinslich. Trotzdem darf der Gläubiger nicht bloß die landesüblichen, gesetzlichen, sondern auch höhere Zinsen nehmen, wofern ein „justus ac proportionatus titulus" vorhanden ist. Der erste, prinzipielle Teil dieses Satzes ist stets von der Kirche feierlichst gelehrt worden.[1]) Der zweite, mehr praktische Teil wurde seit Thomas (Sum. Theol. II, II. q. 78, a. 2) kaum noch von katholischen Autoren angezweifelt. Die jahrhundertelange Streitfrage, ob für Darlehen Zins genommen werden dürfte oder nicht, erstreckte sich immer auf die Frage, ob unter den jeweiligen Zeitverhältnissen und Umständen

[1]) Man vgl. die allgemeinen Konzilien (Lat. II., III., IV., V., Lugdun. II., Viennense), die Konstitutionen Sixtus' V., „Detestabili avaritiae" 1586 Benedikts XIV. „Vix pervenit" 1745.

wirklich die sogenannten Zinstitel vorhanden seien. Weil nun unter den gegenwärtigen Verhältnissen diese Zinstitel immer bestehen, konnte das kirchliche Gesetzbuch ohne Bedenken gerechte Zinsen gestatten. — Aber ebensowenig man den can. 1543 als überflüssig bezeichnen darf, weil er nichts Neues bestimmt, kann man auch nicht die Arbeit Zehentbauers als überflüssig darstellen; sie ist vielmehr sehr aktuell, da heutzutage die Kapitalwirtschaft scharf bekämpft wird von den Sozialisten, welche die Arbeit als alleinigen Erwerbstitel ansehen. Der Verfasser verfügt über eine große Belesenheit; er legt aber mehr Gewicht auf die positive Darstellung als auf die Kritik gegenteiliger Meinungen. Als besonders gut gelungen erscheint mir seine thomistische Begründung des Zinsverbotes (S. 41 bis 50). Mit Recht sagt er (S. 40): „Den Höhepunkt der scholastischen Entwicklung der Zinslehre und deren rationellen Begründung bildet Thomas von Aquin." Bekanntlich ist diese Zinslehre bis auf den heutigen Tag die Lehre der katholischen Kirche und fand in der berühmten Enzyklika „Vix pervenit" (1745) Benedikts XIV. ihre Bestätigung. Im Vorwort sagt Zehentbauer: „Zweck dieser Zeilen ist, die Gesamtentwicklung des kirchlichen Zinsproblems in seinen wichtigsten Phasen zu skizzieren." In der Tat herrscht überall prägnante Kürze. Indes hat diese Kürze den Nachteil, daß zuweilen Sätze vorkommen, die an sich betrachtet nicht einwandfrei oder wenigstens mißverständlich sind; z. B.: „Jeder Vertrag im Wirtschaftsleben ist moralisch erlaubt, der von jeder Täuschung und wucherischen Ausbeutung des Nächsten frei ist" (S. 2). „Tertullian, der berühmte Pandektenjurist" (S. 12). „Tertullian beruft sich als erster von den Kirchenvätern auf das Neue Testament" (S. 13). „Ambrosius, der bedeutendste Moralist unter den lateinischen Kirchenvätern" (S. 17). „Mit Recht sagt K. Büchner: Das kanonische Zinsverbot entsprang nicht moraltheologischer Beliebung, sondern ökonomischer Notwendigkeit" (S. 30). „Als oberstes Prinzip der Austauschgerechtigkeit gilt ihm (dem heiligen Thomas) die aequalitas justitiae" (S. 41). Der Sinn der Thomasstelle (Sum. Theol. II, II. q. 78, art. 1, ad IV) ist auf S. 73 wohl nicht richtig wiedergegeben. „Nach unserer Auffassung ist weder im Alten noch im Neuen Testament ein allgemeines, absolutes und göttliches Zinsverbot enthalten" (S. 74). Dieser Satz scheint mir besonders mißverständlich; denn entweder versteht der Verfasser unter dem Zinsverbot das Verbot jedweden Zinses, auch wenn tituli extrinseci vorhanden sind; und dann kann selbstverständlich ein solches Verbot in der Heiligen Schrift nicht vorhanden sein, da dasselbe naturrechtlich falsch wäre: oder der Verfasser versteht unter dem Zinsverbot das Verbot „acceptare lucrum pro pecunia mutuata" und dann lehren nicht bloß eine ganze Reihe angesehener Theologen, sondern auch allgemeine Konzilien und päpstliche Entscheidungen, daß dies im Alten und Neuen Testamente durch göttliches Verbot unerlaubt gemacht worden.[1]) Doch, wie gesagt, scheinen diese und ähnliche mißverständliche Sätze nur daher zu kommen, daß der Verfasser seine richtigen Gedanken zuweilen nicht hinreichend entwickelt. Das ganze Werk ist eine glänzende Apologie der katholischen Zinslehre und verdient allseitige Beachtung.

Freiburg (Schweiz). Dr **Prümmer** O. P., Univ.-Prof.

6) **Der kirchliche Eigentumsbegriff.** Von Otto Schilling, Dr theol. et sc. pol. Professor an der Universität Tübingen. 8° (76). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 3.—.

Der Verfasser behandelt ein hochaktuelles Thema: den kirchlichen Eigentumsbegriff, der mit den gegenwärtig vielfach geplanten kommunistischen und sozialistischen Eingriffen ins Privateigentum unvereinbar ist. Anderseits ist dieser Eigentumsbegriff auch unvereinbar mit der Ansicht jener, die in

---

[1]) Vgl. Conc. Lat. II, III, Conc. Viennense, Benedikt XIV. Enzyklika „Vix pervenit"; vgl. auch unter Man. Theol. mor. II, n. 286.

jedem stärkeren Eingriff ins Privateigentum von Seite des Staates, etwa durch Vermögensabgabe, durch Reichsnotopfer u. s. w. ein Unrecht vermuten. Was die katholische Kirche vom Privateigentum lehrt, das ist meisterhaft dargestellt von Leo XIII. in der herrlichen Enzyklika „Rerum novarum" vom 15. Mai 1891. Wenn der Verfasser nun meint, Leo XIII. habe die Lücke und letzten Unklarheiten des thomistischen Eigentumsbegriffes beseitigt (S. 57), so dürfte diese Meinung wohl unbewiesen sein. Die Doktrin der Enzyklika hat Kardinal Zigliara aus dem Dominikanerorden zusammengestellt, der ja ein berühmter Thomist war. Es ist daher auch in der Enzyklika offenkundig die thomistische Doktrin zugrunde gelegt. F. Schaub sagt sehr richtig in seinem großen Werke: „Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus" (S. 4): „Den besten Beweis der Identität der thomistischen mit der katholischen Eigentumslehre liefert das Rundschreiben ‚Rerum novarum' (vom 15. Mai 1891), worin die kirchliche Lehre unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Doktrin von Thomas dargestellt wird." — Der Verfasser sagt S. 59: „Das Privateigentum erscheint somit als naturrechtliche Institution, nicht nur wegen der wirtschaftlichen und sozialen Uebelstände, die seiner Abschaffung folgen müßten (so Thomas von Aquin), sondern auch deshalb, weil die menschliche Natur dasselbe durchaus fordert." Auch diese Meinung erregt Bedenken; da daraus jemand folgern könnte, die Abschaffung des Privateigentums sei immer und überall direkt gegen das Naturrecht. Dann wäre also der Kommunismus in den apostolischen Zeiten sowie in den religiösen Genossenschaften direkt gegen das Naturrecht. — Vielleicht meint aber der Verfasser mit seiner Behauptung nichts anderes, als was Kardinal Zigliara lange vor der Enzyklika „Rerum novarum" in seiner Ethica (a. 38) als These aufstellte: „Homo jure naturae potest acquirere et possidere dominio perfecto stabiles proprietates." Diese These ist freilich richtig. Dann hätte der Verfasser sich aber klarer ausdrücken sollen. Auf S. 57 wird durch den Ausdruck: „Das Herrschaftsrecht (dominium oder possessio)" die Vermutung erweckt, dominium sei gleichbedeutend mit possessio. Dies wäre aber irrig. — Sonst ist die Arbeit Schillings recht gut. Besonders gut gelungen scheinen mir die §§ 4 und 5, wo der patristische Eigentumsbegriff erklärt wird.

Freiburg (Schweiz). Dr Prümmer O. P., Univ.-Prof.

7) **Die Kinderkommunion** im neuen Rechtsbuch und in der seelsorglichen Praxis. Von Dr Josef Hafen, Domvikar und Dozent für Kirchenrecht in Speyer. 8° (125). Limburg a. L. 1920, Steffen.

Das mit großem Fleiß und begeisterter Liebe verfaßte Werkchen zerfällt in zwei Teile, wie schon im Titel ausgedrückt ist. Erster Teil: Die Kinderkommunion im neuen kirchlichen Rechtsbuch. Zweiter Teil: Die Kinderkommunion in der Praxis. Im ersten Teile bemüht sich der Verfasser zu beweisen, daß der neue kirchenrechtliche Kodex dieselben grundlegenden Forderungen betreffs der Kinderkommunion aufstellt, wie die bekannten Dekrete Pius' X. Von einer Milderung will er nichts wissen. Höchstens seien im Kodex einige Forderungen einfacher und in etwa auch genauer gefaßt. Die Beweise, die der Verfasser für seine Ansicht bringt, sind gewiß schwerwiegend, zerstören aber nicht die Probabilität der gegenteiligen Meinung. Der Kodex verpflichtet nämlich nicht mehr, wie das Dekret Pius' X., daß die Kinder nach erlangtem Unterscheidungsalter, d. h. um das siebte Jahr herum, Beicht und Kommunion empfangen müssen, sondern verlangt in can. 854, § 3, eine „plenior cognitio doctrinae christianae et accuratior praeparatio" und erneuert einfach in can. 859 und 906 die bekannten Satzungen des Conc. Lat. IV. Es ist nun aber sententia communis unter den Theologen, daß die Kinder nach erlangtem Vernunftgebrauch nur dann einmal im Jahre beichten müssen, wenn sie eine Todsünde be-

gangen haben. So schränken sie die in can. 906 und in Kapitel „Omnis utriusque sexus“ des Conc. Lat. IV bestimmte Beichtpflicht ein. Warum sollte die Oster- und Kommunionpflicht, die in can. 859 und in demselben Kapitel „Omnis utriusque sexus“ festgelegt ist, nicht auch eine mildere Erklärung zulassen, zumal da es an den angeführten Stellen heißt: „nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum?“ Uebrigens gibt der Verfasser selbst zu, daß das siebente Lebensjahr nicht immer eine strikte Oster- und Kommunionpflicht mit sich bringe, auch wenn ein hinreichender Vernunftgebrauch allenfalls vorhanden ist.

Der Hauptwert des vorliegenden Werkchens scheint mir im zweiten Teile zu liegen. Die dort angeführten pädagogischen Richtlinien, die pastoralen Erwägungen und Erfahrungen aus vielseitiger Praxis sind überaus wertvoll. Jeder, der dieselben liest, wird ein begeisterter Anhänger der Frühkommunion werden. Auch der damit verbundenen Schwierigkeiten wird gedacht und eine vollgültige Lösung geboten. Wir können Dr Hafens Werk allen, die mit Kindererziehung sich befassen, auf das wärmste empfehlen.

Freiburg (Schweiz) Dr Prümmer O. P., Univ.-Prof.

8) **Um das Leben der Ungeborenen.** Von Dr Hermann Muckermann S. J. Berlin SW. 68, Ferd. Dümmlers Verlag. M. 4.50.

In Deutschland und Oesterreich soll das Verbrechen gegen das keimende Leben straflos erklärt werden. Die sozialistische Partei setzt sich in den öffentlichen Vertretungskörpern dafür ein, der „Bund gegen Mutterschaftszwang“ entfaltet eine rührige Werbetätigkeit für dieses Ziel, die ganze sozialistische und ein Teil der freisinnigen Presse verbreitet die Idee in den weitesten Volkskreisen. Videant consules! Unser Volk geht jenem Abgrund zu, in dem das alte Heidentum geendet hat. Die vorliegende Schrift eines hervorragenden Fachmannes auf biologischem Gebiete wird allen, die berufen sind unser Volk vor der tiefsten Schmach sittlichen Verfalles zu bewahren, wertvolles Material und klare Grundsätze bieten. Sie wird auch auf solche, die nicht von den Grundsätzen der christlichen Moral ausgehen, durch ihre vornehme Sachlichkeit tiefen Eindruck machen.

Linz. Dr W. Grosam.

9) **Das neue Ordensrecht.** Von P. Fr. Rafael M. Stadtmüller O. P., Lektor der Theologie in Venlo, Holland. (296). Dülmen i. W. 1919, Laumannsche Buchhandlung. M. 6.50, geb. M. 10.—.

Die Kenntnis und Ausführung der die Ordensleute angehenden Verfügungen des Heiligen Stuhles zu fördern und hiebei den praktischen Bedürfnissen der Ordensleute beiderlei Geschlechtes zu dienen, hat P. Stadtmüller eine systematisch geordnete Sammlung aller für die Ordensleute in Betracht kommenden Vorschriften des neuen Gesetzbuches der Kirche veranstaltet. Er hat daher nicht nur (im 1. Hauptteil) das eigentliche Ordensrecht berücksichtigt, sondern aus den drei ersten Büchern des Codex iur. can. aufgenommen, was für die meisten männlichen Ordensgenossenschaften von Wichtigkeit ist (2. Hauptteil): kirchliches Vereinsrecht und Bücherverbot, Kirchen und Gottesdienst, Seelsorge (Predigtamt, Bußsakrament, Pfarrseelsorge und Missionen), die kirchlichen Weihen. Ziemlich ausführlich ist dann im 3. Hauptteil die kirchliche Rechtspflege dargestellt (Gerichtsverfahren, Strafrecht und Strafbestimmungen) und am Schlusse das Wichtigste über das Selig- und Heiligsprechungsverfahren angefügt. Auf erklärende Anmerkungen hat der Autor verzichtet, „da hiefür keinerlei nennenswerte wissenschaftliche Vorarbeiten vorlagen“, und sich begnügt, die kirchlichen Gesetzesbestimmungen (canones) gut deutsch wiederzugeben.

Bei der Darstellung des eigentlichen Ordensrechtes ist der Autor nicht der Einteilung des Kodex gefolgt. Wir wollen mit dem Autor nicht rechten,

ob die Anordnung des kirchlichen Gesetzbuches nicht vorzuziehen wäre. P. Stadtmüller wollte jedoch nicht ein Lehrbuch schreiben, sondern „eine Tischlesung für die Ordensgemeinde und zugleich ein Lese- und Studierbuch für die private Vertiefung".

Was dieses Buch für die Ordensleute deutscher Zunge wertvoll macht, ist die getreue und doch gut deutsche, zuweilen verkürzte Uebersetzung der canones mit genauer Quellenangabe und häufigen Verweisen auf andere Stellen, ergänzt durch ein reichhaltiges Stichwörterverzeichnis und ein Verzeichnis aller canones, die im Buche zu finden sind. Wer selbst sich damit zu befassen hatte, den lateinischen Gesetzestext in unsere Sprache zu übertragen, kann die mühsame Arbeit abschätzen, die der Uebersetzer zu leisten hatte. Besonders sei anerkannt, daß er bestrebt war, alle nicht notwendigen Fremdwörter zu vermeiden und auch die bisher in deutschen Kirchenrechts-Lehrbüchern heimischen technischen Ausdrücke gut deutsch wiederzugeben, z. B. potestas ordinaria vel delegata = „am Amt haftende (amtliche) oder übertragene Befugnis"; abbates nullius = „Aebte mit einer Art Diözese"; in dubio iuris = „solange die Rechtslage zweifelhaft bleibt"; in dubio facti = „ist die Sachlage unklar"; postulatio = „bittweiser Wahlvorschlag"; recursus in suspensivo = „urteilshemmende Berufung"; rite dispositus = in der erforderlichen Herzensverfassung"; directe vel indirecte = „geradewegs oder auf Umwegen". Daß nicht alle neugebildeten Ausdrücke jedem gefallen werden, ist unvermeidlich. Es wird einem einzelnen Uebersetzer kaum möglich sein, in allem das Richtigste zu treffen. So gibt P. Stadtmüller quasi domicilium wieder mit „so gut wie ständiger Wohnort", während andere vorziehen: „uneigentlicher Wohnsitz". Depositio überträgt er: „Kaltstellung im geistlichen Amte"; wäre nicht besser: „Absetzung" oder „Amtsentsetzung", wie degradatio = „Ausstoßung" oder „Standesentsetzung"? Moniales sind bei P. Stadtmüller stets „streng abgeschlossene Klosterfrauen"; warum nicht „Nonne"? Inquisitus wird übersetzt: „im Glauben verdächtig"; die im Vatikan gedruckte „bevollmächtigte Uebersetzung" („Die kirchliche Gesetzgebung bezüglich der nicht priesterlichen klösterlichen Genossenschaften." Vatikanische Druckerei, Rom 1918), hat dafür: „in eine gerichtliche Untersuchung verwickelt". Integre P. Stadtmüller: „mit Gewissenhaftigkeit", Vat. „in ihrer Ganzheit". Agendi ratio P. Stadtmüller „Entwicklung", Vat. „Aufführung". Viridaria P. Stadtmüller „Binnenhöfe", Vat. „Ziergärten" (horti = „Nutzgärten"). Für die überaus sorgfältige Arbeit des P. Stadtmüller zeugt auch der Umstand, daß nur ganz wenige Versehen (Druckfehler) sich finden. Bemerkt sei, daß can. 504 nur bei höheren Obern ein Alter von 30 Jahren fordert, nicht bei Hausoberen. Nach dem Kommentar von A. Vermeersch S. J. und J. Creusen S. J. (Summa novi juris can. commentariis aucta. Mecheln, Dessain 1918) ist für direkte Verletzung des Beichtsiegels der „dem Papst ganz besonders vorbehaltene Kirchenbann" nicht l. s., sondern f. s. („manet", can. 2369; cf. can. 2217, § 2.) Ordinarius originis muß nicht immer der „Bischof des Geburtsortes" sein; nach can. 90 ist locus originis der Ort, wo der Vater des Kindes bei dessen Geburt seinen Wohnsitz (Domizil) hatte. Der Wohnsitz, den das Kirchenrecht verlangt, fällt auch nicht zusammen mit der Heimatsberechtigung des bürgerlichen Gesetzes; der Ausdruck „beheimatet" wäre daher mißverständlich, ja irreführend, wenn nicht hinzugefügt würde (wie P. Stadtmüller es auch tut) „in einer Diözese" oder „im Sinne des Kirchenrechtes".

Das Buch P. Stadtmüllers bleibt eine recht dankenswerte Leistung und eine willkommene Gabe für alle Ordensleute deutscher Zunge.

Seckau. Aug. Egger O. S. B.

10) 1. Greving Josef, Dr, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Johannes Eck, **Defensio contra amarulentas**

D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones (1518). (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung). I. Bd. (75 u. 96). Münster i. W., Aschendorff.

2. Schauerte Heinrich, Dr, Religions- und Oberlehrer in Dortmund, **Die Bußlehre des Johannes Eck.** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, veröffentlicht mit Unterstützung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum von Professor Dr Josef Greving in Bonn. Heft 38 u. 39.) (XX u. 250). Münster i. W. 1919. Aschendorff.

In mehrfacher Hinsicht erscheint die gemeinsame Anzeige beider vorstehenden Arbeiten berechtigt: Vom selben Verlag zur gleichen Zeit veröffentlicht, durch die gleiche Gesellschaft herausgegeben, betreffen beide Arbeiten die Persönlichkeit des großen Gegners Luthers, Johannes Eck, und während die erste Schrift noch eine Arbeit des Bonner Kirchenhistorikers darstellt, ist die zweite bereits ihm als Verstorbenen gewidmet. Denn Greving ist im Mai 1919, noch in den besten Lebensjahren stehend, vom Tode ereilt worden. Er war es ja, der den Plan zu dem nun von ihm selbst eröffneten Corpus Catholicorum entworfen hat. In diesem Werke „sollen in erster Linie Schriften Deutscher, dann aber auch nichtdeutscher Verfasser aus der Zeit von Luthers Auftreten bis zum Schluß des Trienter Konzils (1517—1563) berücksichtigt werden". Ebenso sollen auch die Briefe der hervorragenden Verteidiger der Kirche in dieser Zeit gesammelt herausgegeben werden. Dieses Unternehmen ist deshalb so wichtig, weil uns die Schriften der Reformatoren bereits in guten kritischen Ausgaben vorliegen. Auch die Protestanten, die es mit der objektiven Geschichtsforschung ehrlich meinen, werden sich über das neue Corpus nur freuen können. Für die Mitarbeit und die Finanzierung des Corpus hat der verstorbene Verfasser eine eigene Gesellschaft gegründet, die bereits in allen Gauen Deutschlands eine stattliche Anzahl von Stiftern, Gönnern, Teilnehmern, Subskribenten und Mitarbeitern (in Oesterreich leider nur wenige) zählt. Greving hat auch die Satzungen dieser Gesellschaft und die allen Regeln der heutigen Editionstechnik entsprechenden Grundsätze für die Wiedergabe der Texte entworfen. So ist denn zu hoffen, daß das begonnene Corpus durch seine Mitarbeiter, deren Namen schon alles Gute versprechen, fortgeführt wird. Das 1. Heft, dessen letzte Korrekturbogen noch Greving kurz vor seinem Tode durchsah, bringt uns die Thesen Ecks gegen Karlstadt, in den folgenden Heften werden andere Arbeiten Ecks folgen. Mit der Bußlehre desselben Gelehrten beschäftigt sich auch das neueste Doppelheft der reformationsgeschichtlichen Studien und Texte, von denen wir schon viele mit hohem Lob erwähnen konnten. Diese von der gleichen Gesellschaft herausgegebenen Studien sind ja ebenfalls Greving zu verdanken, darum ist dieses Heft vom Verfasser dem Andenken des verstorbenen Meisters gewidmet. Auch diese Schrift reiht sich durch ihre präzise Genauigkeit, allseitig gute methodische Durchführung würdig den früheren Heften an und bringt nicht nur dem Historiker eine willkommene Darstellung über die Quellen Ecks, über seine Arbeitsmethode, seine Lehre von der Buße, über die drei Akte des Pönitenten: Reue, Beichte und Genugtuung, sondern behandelt auch Ecks Lehre über die Eigenschaften der Beichte, über das Beichtsiegel und den Ablaß, so daß auch der praktische Seelsorger von heute nur Nutzen aus dieser Arbeit schöpfen kann. Ecks Stellung zu den Mißständen im Bußwesen ist in objektiver Darlegung sehr gut gezeichnet, ebenso seine Haltung gegen Luther. Kurz gesagt, im Interesse der Erkenntnis der Wahrheit kann man sowohl dem Corpus wie den „Studien" ein Fortschreiten auf der bisherigen Bahn nur von ganzem Herzen wünschen.

Wien. Univ.-Prof. Dr E. Tomek.

11) **Klerus und Volksmission.** Vorträge von R. Hüfner, V. Jakobi, M. Kassiepe, J. Krause, C. Loenartz, C. Retle, P. Saedler, J. Ch. Schulte, R. Schulte und P. Wehner. Herausgegeben und ergänzt von Heinrich Bockel, Diözesanmissionär in Freiburg i. Br. (Hirt und Herde, 5. u. 6. Heft.) 8° (VIII u. 302). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 14.— und Zuschläge.

Das vorliegende Doppelheft der Sammlung „Hirt und Herde" enthält die Referate des Lehrganges für Männermissionen, der vom 4. bis 8. August in Freiburg i. Br. tagte, nebst einer einleitenden Abhandlung: „Der Pfarrer im Dienste der Volksmission." Sämtliche Referate ergänzen sich gegenseitig und bilden ein einheitliches Ganzes. Alles Wesentliche, worüber ein Volksmissionär orientiert sein muß, findet sich in dem Werke. Die Referate sind nur solchen Männern anvertraut worden, die sich auf dem betreffenden Gebiete gut auskannten. Einen Mangel findet Referent in der Angabe einschlägiger Literatur, die zu lückenhaft ist.

Hangelar (Siegkr.). H. Stolte S. V. D.

12) **Katholische Missionslehre im Grundriß.** Von Dr J. Schmidlin, o. Prof. der Missionswissenschaften an der Universität Münster. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Geh. M. 12.50.

Das Werk will eine Lücke in der katholischen Missionsliteratur ausfüllen und zum ersten Male eine Gesamtdarstellung der katholischen Missionstheorie geben, wie es für die Protestanten das große Werk von Warneck „Evangelische Missionslehre" ist. Schon der Name des Verfassers, der ja einer der bedeutendsten Kenner des Missionswesens ist, bürgt dafür, daß etwas Tüchtiges geboten wird. In der Tat wird jeder, der das Buch durchliest, sehr viel Neues und Interessantes finden. Es werden so ziemlich alle Probleme des Missionswesens gründlich behandelt. Zunächst wird das Recht und die Pflicht der Kirche, die Mission auf der ganzen Erde zu betreiben, sehr weitläufig (vielleicht etwas zu weitläufig) begründet und eine Definition des Begriffes „Mission" gegeben. Im nächsten Abschnitt wird das „Missionssubjekt", d. i. das Missionspersonal behandelt. Besonderes Interesse weckt das Kapitel: „Pflege des heimatlichen Missionslebens." Darin richtet der Verfasser einen ernsten Appell an alle katholischen Kreise, dem Missionswesen rege Aufmerksamkeit zuzuwenden und dasselbe nach Kräften zu unterstützen. Das sei keine freie Sache, sondern strenge Gewissenspflicht jedes Katholiken. Missionsvereine und Missionsgenossenschaften bilden den Inhalt eines weiteren Kapitels, das vieles wenig Bekannte und oft falsch Verstandene bespricht. Darin wird auch die Gründung einer deutschen Weltpriester-Missionsgesellschaft nach Art des Pariser Seminars das Wort geredet. Ueber die Auswahl und Ausbildung der Missionäre handelt das letzte Kapitel.

Im nächsten Abschnitt wird über das Missionsobjekt gehandelt. Im Kapitel: „Gebietswahl" wird der sehr zu begrüßende Grundsatz aufgestellt, daß die Mission dort ihre Hauptkraft einsetzen solle, wo große Erfolge zu erwarten sind und wo ganze, große Völker zu gewinnen wären, wie in Ostasien, daß aber eine Kräfteverschwendung der Mission bei kleinen, absterbenden, daher wenig oder keinen Erfolg versprechenden Völkern, wie auf manchen Südseeinseln, vermieden werden solle. Damit hat der Verfasser wohl den meisten Missionsfreunden aus dem Herzen gesprochen. Betreffs der Behandlung der heidnischen Religionen warnt der Verfasser vor zu schroffem Vorgehen, sondern empfiehlt das genaue Studium derselben und Benützung aller Anknüpfungspunkte an das Christentum.

Ueber die Ziele der Mission schreibt der Verfasser: Es sei dahin zu wirken, daß nicht nur einzelne Individuen, sondern das ganze Volk zu bekehren sei.

Dieses Ziel dürfe nie aus dem Auge gelassen werden. Daher sollen die Missionäre auf eine möglichst baldige Selbständigkeit der Mission hinstreben und sich möglichst viele einheimische Mitarbeiter heranbilden, Aelteste, Katechisten, Schwestern, Lehrer und auch eingeborene Priester. Sehr instruktiv ist ferner das Kapitel über die Organisation der Missionen, ihre Einteilung und Verwaltung und ihre Selbsterhaltung durch Heranziehung der Neuchristen zu den Missionsauslagen.

Der letzte und vielfach interessanteste Abschnitt handelt über die Missionsmittel. Diese werden in direkte und indirekte eingeteilt. Zu ersteren gehört das Gebet, Beispiel und Opfer, materielle Mittel, Missionsanlage und Sprache, Predigt und Katechumenat, zu letzterem vor allem Schulen, Missionsliteratur und wirtschaftlich-karitative Unternehmungen. Insbesondere verlangt der Verfasser genaues Studium der Eingebornensprachen. Merkwürdigerweise ist er aber ein Gegner der Einführung europäischer Sprachen in den Missionsschulen. Besonders scheint er ein Gegner des Englischen zu sein, obgleich dieses durch seine weite Verbreitung doch von großem praktischen Wert wäre. (Vielleicht eine Nachwirkung des Krieges.)

Neben den katholischen Missionen werden auch die protestantischen immer zum Vergleich herangezogen, was oft Gelegenheit zur Abwehr ungerechter Vorwürfe seitens protestantischer Missionsschriftsteller gibt. Auch die historische Entwicklung des Missionswesens ist immer zur Illustrierung der gegenwärtigen Verhältnisse verwertet.

Das Buch vermittelt nicht nur eine Vertiefung der Kenntnis des katholischen Missionsbetriebes, sondern weckt auch das Interesse an demselben und regt zu fleißiger Mitarbeit an. Es ist ihm deshalb weiteste Verbreitung und fleißige Benützung zu wünschen.

Ried i. I. — Prof. Kitlitzko.

13) **Die soziale Predigt.** Die Stellung der Predigt zur sozialen Frage und zum Sozialismus. Von Dr Johannes Honnef, Pfarrer. (Teilschrift zu den „Beiträgen zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt", herausgegeben von Dr Donders u. a.) (55). Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 2.— und 40% Aufschlag.

Die Broschüre ist ein verdienstvoller Versuch, das schwierige Thema für den Seelsorger und Homileten zu behandeln, wie er in seinen Predigten die schwerste Frage der Zeit, die soziale Frage, zu beantworten und wie er die Häresie der Gegenwart, die sozialistische, zu bekämpfen hat.

Die Einteilung gibt eine ganz knappe Darstellung des Entstehens der sozialen Frage, die beiden folgenden Abschnitte sind zwei hervorragenden Homileten gewidmet, Ketteler und Weihbischof Schmitz, der vierte Punkt behandelt die soziale Predigt mit Rücksicht auf die neueste Zeit. Diese Anlage hat den Vorteil, daß die Geschichte mit der Theorie verbunden wird. An Kettelers bekannten sozialen Predigten wird gezeigt, wo der Kern der Frage liegt, an Weihbischof Schmitz werden die beiden Arten der Bekämpfung einer Irrlehre dargestellt, die direkte und indirekte Art. Mit Recht ist der zweiten Art der Vorzug gegeben: Positive Darstellung der christlichen Lehre mit einer Anwendung, daß die Irrtümer der Gegenwart entsprechend getroffen sind. In seinen „Acht Seligkeiten" hat Weihbischof Schmitz auch die direkte Art versucht: Er nennt die Irrtümer des Sozialismus ausdrücklich und widerlegt dieselben.

Diese zweite Art wird vom Verfasser nicht ausdrücklich abgelehnt, aber als die wohl seltenere und mit einer gewissen Vorsicht anzuwendende bezeichnet. Mit Recht! Denn es bleibt eine Tatsache, daß der katholische Arbeiter von dem Gegensatz zwischen katholischer Glaubenslehre und sozialistischem Programm nicht so leicht zu überzeugen ist, weshalb auch heute noch genug christlich-religiös denkende Männer glauben, Kirchlichkeit mit

Sozialismus vereinen zu können. Verfasser hätte unseres Erachtens die Gründe hiefür schärfer herausarbeiten sollen, um daran seine praktischen Winke anzuschließen: Es ist ein Unterschied zu machen zwischen dem Sozialismus als Wirtschaftssystem und dem Sozialismus als religiös-kirchlicher Vereinigung, zwischen dem Parteiprogramm und den Ansichten einzelner Persönlichkeiten, zwischen Extremen und Gemäßigten, zwischen den näheren und entfernteren Zielen des Sozialismus. Alle diese Unterschiede müssen mit der größten Sachlichkeit und Objektivität an der Hand der Quellen vorgelegt werden, um dann das Verwerfliche zu verurteilen, das Gefährliche, das Gewagte, Unklare vom Erstrebenswerten oder Erlaubten zu trennen. Nur so können wir überzeugen und zur Abkehr vom Sozialismus überreden. Dabei muß der Ton des Vortrages ein ruhiger und gewinnender sein. Denn die Zuhörer, unsere katholischen Arbeiter, sind keineswegs die Urheber der sozialistischen Ideen. Die religiöse Irrlehre, Religion sei Privatsache, die ohne Zweifel in der Kirche behandelt werden soll, ist vom Liberalismus in den Sozialismus, insoweit er Weltanschauung ist, einfachhin übernommen. Auch darauf hat der Verfasser zu wenig hingewiesen, obwohl uns dies bei der homiletischen Behandlung von großer Bedeutung zu sein scheint. Denn die Schuldfrage ist auch hier richtig zu stellen und zu beantworten und der etwa bereits sozialistische Zuhörer wird in etwa entschuldigt, wenn er die eigentlichen Urheber jenes falschen Satzes kennen lernt. Dieser Satz, so bemerkt Verfasser S. 53 (gegen Kiefl) mit Recht, wird niemals aus dem Repertoir der Agitatoren verschwinden. Er muß daher in seinen verschiedenen Auffassungen vorgelegt und widerlegt werden. Ja, hierin sehen wir eine besondere Art, Sozialismus und Liberalismus als religiös durchaus homogene Geistesverwandte, der Verneinung nämlich, zu bekämpfen, wenn man will, ohne sie zu nennen.

Der Ort des direkten Vorgehens (siehe oben) dürfte gerade in den heutigen, sehr aufgeregten Zeiten immer noch einstweilen das Vereinslokal und die Zeitung sein. Das letzte Wort in dieser Hinsicht will auch Doktor Hounefs sehr zu empfehlende und anregende Schrift, die auf die einschlägige Literatur hinweist, nicht sprechen. Die pastorale Klugheit wird von Fall zu Fall entscheiden.

Frankfurt a. M. Dr Herr.

14) **Homiletisches Handbuch** für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oktaven, Triduen und für Religionsvorträge in Standesvereinen. Von P. Max Kassiepe O. M. I., Missionär. II. Band, 1. u. 2. Auflage (VIII u. 474). Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 16.— und 40% Zuschlag.

„Ich bin kein Missionär, darum kann ich das Buch nicht verwenden", könnte sich mancher denken, der dieses Buch zur Einsicht erhält. Wer aber den Inhalt des Buches durchgeht, wird finden, daß Kassiepe ein Buch geschaffen hat, dessen Erscheinen der Seelsorgsklerus mit großer Freude begrüßen muß. Der zweite Band enthält unter anderem 471 Entwürfe zu Predigten über diejenigen Gebiete, welche auch in der „Pfarr- und Vereinsseelsorge sehr oft behandelt werden müssen, dazu zahlreiche Quellen und Stoffnachweise". Eine Skizze bietet oft Stoff für eine Reihe von Predigten. Es sind enthalten z. B. 17 Entwürfe zu Christuspredigten, 31 zu Predigten über die Beichte, 37 über das Kreuz Christi und unser Kreuz, 21 zu Kommunionansprachen; 20 über die katholische Kirche, 9 über das Priestertum, 43 über die Mutter Gottes mit praktischen Winken zu den Marienpredigten. Ferner Entwürfe zu Predigten über die Gebote Gottes und der Kirche und die sieben Hauptsünden. In den Predigten über die Trunksucht muß wohl darauf geachtet werden, daß der Seelsorgsklerus des Ortes nicht bloßgestellt wird, wenn er kein Anhänger der Totalabstinenz ist. Wir freuen uns auf das Er-

scheinen des dritten Bandes, der Entwürfe zu Standespredigten, über Eltern- und Ehepflicht und über das sechste Gebot enthalten wird. Verfasser und Verleger sind wir zu Dank verpflichtet für diese herrliche Gabe, die ich auch in unserem armen Oesterreich von recht vielen Priestern benützt wissen möchte.

Stift St. Florian. Dr Josef Hollnsteiner.

15) **Jesus, der barmherzige Samariter für unser kriegswundes Volk.** Sieben Fasten- und eine Osterpredigt von Georg Rohrmüller, Stadtpfarrprediger. kl. 8° (80). Regensburg 1919, Verlag Friedrich Pustet. In Umschlag geh. M. 2.80.

Der Verfasser behandelt in kerniger Sprache und mit wahrhaft zeitgemäßer Gedankenführung die folgenden Themata: 1. Die Wunde der Armut; 2. Verstümmelung und Siechtum; 3. Todesnöten; 4. Die Wunde der religiösen Gleichgültigkeit; 5. Die Wunde der religiösen Unwissenheit; 6. Die Wunde der sittlichen Schwäche; 7. Die Wunde des Gemütes; 8. Die siegreiche Liebe Jesu, des barmherzigen Samariters. Das Büchlein ist ein wertvoller Beitrag zur Zeitpredigt, wie die Gegenwart sie braucht, ein Beweis dafür, wie leicht es dem Prediger bei einigem Nachdenken gelingt, im Anschluß an die ewig geltende Symbolik der Bibel stets unmittelbar zu den Zeitfragen zu predigen.

Münster i. W. Dr Donders.

16) **Christus und die neue Zeit.** Predigten über katholische Zeitaufgaben. Von Emil Fiedler, vorm. Feld-Divisionspfarrer (60). Paderborn 1919, Ferd. Schöningh. M. 1.40.

Die sieben Predigten sind originell im guten Sinne. Aus glühendem Herzen sind die kurzen Sätze und Sätzchen gequollen, die höchste Begeisterung mit scharfem Blick in klarer Sprache offenbaren. Soldaten im Felde werden an dieser sentenziösen Darlegung, die auch durch den Druck zum Ausdruck gekommen ist, das höchste Wohlgefallen finden, aber auch die Soldaten Christi im Gotteshause, voran die Männer, können bei dieser Rhetorik, den entsprechenden Vortrag vorausgesetzt, nicht kalt bleiben. Bei aller Selbständigkeit der einzelnen Predigten bilden sie zusammen ein abgerundetes Ganzes. Was die Katholiken zum Wiederaufbau der Gesellschaft zu tun haben, wird ohne Abstrich dargelegt. Die Erstlingsgabe des Verfassers läßt auf bedeutende Leistungen hoffen.

Breslau-Grüneiche. Aug Rösler C. Ss. R.

17) **Franz von Assisi.** Von Emil Dimmler. (Führer des Volkes. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern.) 1. Bd. M.-Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag. M. 2.40.

Der Bettler von Assisi ein Führer des Volkes! Der Gedanke klingt paradox und ist doch richtig. Franz hat mächtiger in die Verhältnisse seiner Zeit eingegriffen als irgend einer seiner Zeitgenossen auf dem Throne. Wie das geschehen, schildert vorliegende Schrift in recht ansprechender Weise, besonders im Schlußkapitel. Daß aber der hl. Franziskus auch heute noch Hunderttausenden, die in ihm — man denke nur an seinen dritten Orden — ihr Lebensideal erblicken, Führer auf dem Lebenswege ist, hätte mehr hervorgehoben werden sollen.

Klagenfurt. P. Jos. Schrohe S. J.

18) Camelli, Illemo. **Vom Sozialismus zum Priestertum.** Deutsch von Dr Karl Müller, Pfarrhelfer. 8° (IV u. 180). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M 4.—; geb. M. 5.40.

Vor einiger Zeit ging die Nachricht durch die Blätter, daß ein Priester sich der sozialdemokratischen Partei angeschlossen habe. Hier haben wir den umgekehrten Fall. Ein Sozialistenführer wird Priester. Daß dies nicht ohne

große innere Kämpfe geschehen konnte, liegt auf der Hand Dieselben sind im vorliegendem Büchlein eingehend geschildert und zwar von dem Betreffenden selbst. Das Büchlein ist reich an feinen psychologischen Beobachtungen und Analysen. Doch hat dem Verfasser seine Künstlernatur hin und wieder einen Streich gespielt. Nicht immer hat der kühl abwägende Verstand, öfters die Phantasie die Oberhand. So möchten wir z. B. das auf S. 166 über den Verkehr von Seele zu Seele Gesagte nicht unterschreiben. Wenn es jemand gelingen würde, das Büchlein einem denkenden und aufrichtig nach der Wahrheit ringenden Sozialisten in die Hände zu spielen, könnte es auch noch eine soziale Mission erfüllen. Die Uebersetzung ist nicht schlecht, aber vorzüglich gelungen, wie es in einer Rezension heißt, möchten wir sie doch nicht nennen. Einzelne Härten könnte der hochwürdige Herr Pfarrhelfer noch beseitigen.

Klagenfurt. P. Jos. Schrohe S. J.

19) P. Sebastian von Oer O. S. B. **Das Tagebuch meiner Mutter.** Mit drei Bildnissen. 12° (88). Freiburg, Herder.

Gut geschriebene Konversionsschriften sind immer lehrreich. Das hohe Gut des Glaubens, das uns mühelos in den Schoß gefallen ist, lernen wir erst recht schätzen, wenn wir sehen, auf welch mühevollen Wegen es sich andere erwerben mußten. In ein solch schweres Ringen gewährt uns das hier veröffentlichte Tagebuch einer hochedlen Frauenseele Einblick. Sie selbst sagte einmal nach ihrer Konversion zu ihren Töchtern: „Mir war es, als müsse ich einen steilen, hohen Berg hinaufsteigen. Jetzt bin ich oben, und der Ausblick ist unaussprechlich.“ S. 75. Verfasserin ist Marie Freifrau von Oer, die Mutter zweier Priester, des durch seine vielen religiösen Schriften bekannten Benediktinerpaters Sebastian und des Grazer Kanonikus Baron Franz von Oer, sowie der berühmten Malerin Anna Marie von Oer.

Klagenfurt. P. Jos. Schrohe S. J.

20) **Wie gewinnen wir die Männer zurück?** Gedanken im Anschluß an das Gespräch des Heilandes mit Nikodemus. Von Konrad Metzger, Pfarrer. (35). Breslau 1919, Karl König. M. 1.25.

Die charakteristische Eigenart vorliegender „Gedanken“ ist gesunder, seeleneifriger Optimismus. Der Verfasser verschleiert nichts von dem Uebel, wobei er freilich großstädtische Verhältnisse im Auge hat; er verzagt aber auch nicht, sondern macht vollen Ernst mit der Pfarrseelsorge aus dem Amte des guten Hirten. Alle acht Abschnitte der kleinen Broschüre sind frisch und klar mit tiefer Sachkenntnis geschrieben; den Nagel auf den Kopf getroffen hat aber der Verfasser im zweiten Abschnitte, wo er als das tiefste Geheimnis der Anziehungskraft und die Herzmitte der Männerseelsorge „des Seelsorgers Persönlichkeit“ kennzeichnet. Theologisch solid und psychologisch gut begründet sind alle „Gedanken“, unter Benützung der modernen Literatur, geeignet, belehrend und anregend zu wirken.

Breslau-Grüneiche. Aug. Rösler, C. Ss. R.

21) 1. **Prüfung der Grundlagen des religionslosen Moralunterrichtes.** 8° (24). M. 1.10.

2. **Familie und Seelsorge.** Von Benefiziat Ludwig Heilmaier. 8° (69). München 1920. Lentner (E. Stahl). M. 2.80.

Im ersten Hefte zeigt der Verfasser in 17 Leitsätzen, wie diejenigen Erzieher, deren Erziehungsgrundlage der religionslose Moralunterricht ist, auf Sand bauen, im zweiten werden die Gefahren für den Bestand und das Glück der christlichen Familie aufgezeigt und Mittel angegeben, wie der Seelsorger den drohenden Schäden vorbeugen und die entstandenen Schäden heilen kann.

Beide Hefte sind mit Verständnis für die Gefahren und Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit geschrieben und werden Seelsorgern und Erziehern besonders für Vereinsreden hochwillkommen sein.

Linz. Rechberger.

22) **Erstkommunionunterricht in ausgearbeiteten Katechesen.** Von Ferd. Gabriel, Pfarrer in Siegen. Paderborn 1920. Ferdinand Schöningh. M. 2.60.

Das Büchlein bietet Anhaltspunkte für den Religionslehrer, wie der Vorbereitungsunterricht auf die heilige Kommunion erteilt werden kann. Das Hauptziel ist dem Verfasser eine gute erste heilige Kommunion, das Nebenziel die Vermittlung einer festen Lebensrichtung. Methodisch ist keine bestimmte Form eingehalten, sondern in der Behandlung des Stoffes eine angenehme Freiheit gewahrt.

Weil der Verfasser eigens um Bekanntgabe von Wünschen ersucht, erlaubt sich der Referent zu bemerken: Zu streng scheint die Praxis des Verfassers zu sein, zurückgebliebene Kinder einfach noch ein oder zwei Jahre auf die heilige Kommunion warten zu lassen. Die Kirche verlangt von einem Kommunionkind weit weniger als der Verfasser. Für unpraktisch halte ich die Gewissenserforschung nach den Orten. Warum nicht nach den Geboten? Die ins Merkheftchen geschriebenen Vorsätze sind zu zahlreich und das auf S. 55 gebotene Schema ist zu kompliziert. Ansonsten sind die Andachten sehr erbaulich.

Linz. Rechberger.

23) **Der Ordensstand und seine Gegner.** Gedanken und Tatsachen zu einer Apologie des Ordenslebens. Von P. Erhard Schlund O. F. M. (VIII u. 158). Regensburg 1920, vorm. G. J. Manz. Steif geh. M. 6.—.

Weiland Liberalismus ist dahin, Sozialismus und Kommunismus hinfüro Trumpf. Ob die beiden Nachkommen den freiwilligen Sozialismus und Kommunismus der katholischen Orden besser gewähren lassen werden, als der freisinnige Vorfahre, deren freie Betätigung im Dienste Gottes und des christlichen Volkes, muß sich bald zeigen. Sicherlich werden im Kampfe die Orden auch wieder Verteidiger finden, diese aber im vorliegenden Buche ein willkommenes Rüstzeug, namentlich im Abschnitt: „Die Vorwürfe gegen Orden und Klöster" und im Anhang: „Ordensstatistik". Es ist begreiflich, wie schwer es dem Verfasser bei dem jetzigen Wirrwarr in unseren Landen wurde, ausreichende und zuverlässige Angaben zu erhalten; manchenorts dürften ja sogar sonst regelmäßig erscheinende Behelfe, wie Ordensschematismen und -Kataloge in der Presse geblieben sein. Wenn er darum seine Darstellung hauptsächlich auf das Deutsche Reich und Bayern und seinen eigenen Orden einstellt, so ist das mehr als bloß erklärlich. Indessen erfahren wir aus den 11 statistischen Tafeln immerhin u. a., daß in Europa das „Klösterreich" das protestantische Holland und dann England ist, und zu allerletzt erst Oesterreich und Ungarn (i. J. 1900). Und sogar der Jude Kurt Eisner ließ seine Tochter von den Englischen Fräulein in Nürnberg erziehen!

Linz-Freinberg. P. Jos. Schellauf S. J.

24) **Der Bürger im Volksstaat.** Eine Einführung in Staatskunde und Politik. In Verbindung mit Eugen Baumgartner, Alexander v. Brandt, Eugen Knupfer, Karl Rupprecht, Otto Thissen, Simon Widmann, Johann Josef Wolff herausgegeben von Dr Hermann Sacher, Herausgeber des Staatslexikons in Freiburg i. Br. 8°

(VIII u. 262). Freiburg i. Br 1920. Herder. M. 8.—, geb. M. 11.— und Zuschläge.

Eine Staatsbürgerkunde, die vom christlichen Standpunkte aus mit den gegebenen Verhältnissen rechnet, liegt hier vor. Der trockene Ton des Lehrbuches ist glücklich vermieden. Die Beiträge stammen von verschiedenen Verfassern, dennoch läßt das Ganze die Einheitlichkeit nicht vermissen. Vom Herausgeber Dr Sacher (Freiburg i. Br.), dem Schriftleiter des Staatslexikons der Görresgesellschaft, stammen die Beiträge: „Einführung in die Politik“ und „Parteien und Presse“. Ueber „Allgemeine Staats- und Gesellschaftslehre“ unterrichtet Ministerialrat Dr Baumgartner (Karlsruhe), über „Das Deutsche Reich und seine Länder“ Gymnasialdirektor Dr Simon Widmann (Münster i. W.), über „Religion, Kirche, Kirche und Staat“ schreibt der Stellvertreter des Koblenzer Reichskommissärs Geheimrat Dr v. Brandt, über „Schule, Erziehung und Bildung“ Schulrat Wolff (Bergheim, Erft.). Der Münchener Jugendrichter Oberlandesgerichtsrat Rupprecht behandelt „Recht und Rechtspflege“, der Herausgeber der Kölner Kommunalpolitischen Blätter Dr Thissen „Gemeinde und Selbstverwaltung“, der Studienassessor Dr Knupfer (Opladen) schließlich „Das Ausland“.

Das Buch ist ein sehr brauchbarer Behelf für jedermann, insbesondere für den Redner und Volkserzieher. Ein angefügtes Sachregister macht es auch als Nachschlagebuch verwendbar. Für den Oesterreicher freilich macht sich das allzu kurze Abtun seiner heimatlichen Verhältnisse etwas unangenehm bemerkbar. Aber wir gewöhnen nach und nach diese Art der Behandlung von seiten der Brüder im Reiche. Das sei sine ira et studio gesagt.

St. Pölten. Prof. Dr J. Wagner.

25) **Pro praxi confessariorum.** Ein Behelf für den Säkular- und Regularklerus nach dem Codex J. C. vom 19. Mai 1918. Von Doktor Josef Höller C. Ss. R. (65). Graz und Wien 1921, Verlagsbuchhandlung „Styria“.

Der inzwischen (am 9. Dezember 1920) leider zu früh verstorbene Kanonist und Kirchenhistoriker P. Höller hat mit diesem Schriftchen, das bequem in der Tasche getragen oder ins Brevier eingelegt werden kann, den Priestern der Seelsorge einen großen Dienst erwiesen. Mit Umsicht und Sachkenntnis sind diejenigen Partien des neuen Rechtes herausgehoben, welche die Beichtväter in der Praxis besonders berühren. Uebersichtlichkeit und Klarheit ist bei aller Kürze durchwegs erreicht, Vollständigkeit allerdings nicht angestrebt. Gleichwohl hätte meines Erachtens n. 3 erwähnt werden sollen, daß disparitas cultus auf die Ehen von Katholiken mit Ungetauften eingeschränkt, affinitas auf eine neue Grundlage gestellt, cognatio legalis neu umschrieben wurde. N. 58 hätte die Gewinnziehung aus Ablässen (can. 2327), n. 59 der Mißbrauch mit falschen Reliquien (can. 2326), n. 68 die Simonie (can. 2371) füglich auch erwähnt werden sollen. Die in n. 57 angedeutete Unterscheidung der falschen Anklage wegen sollicitatio in eine solche vor kirchlichen Oberen und kirchlichen Richtern scheint mir unbegründet; dieselbe Sünde ist hier ohne und mit Zensur reserviert. — Statt der Mischsprache (lateinisch und deutsch) wäre durchgehende deutsche Uebersetzung mit Beibehaltung der notwendigsten termini technici entschieden vorzuziehen und würde das Schriftchen dem Seelsorgsklerus noch willkommener machen. Auch so wird es Beichtvätern und Kandidaten theologischer Prüfungen vorzügliche Dienste leisten.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

B) Neue Auflagen.

1) Dr Hermanni Zschokke Episcopi titularis Caesariensis Philippi et auxiliaris Vindobonensis **Historia Sacra** Veteris Testamenti. Editio septima procurata a Dr Joanne Döller, professore studii biblici Veteris Testamenti in Universitate Vindobonensi. (XVI u. 586). Vindobonae et Lipsiae 1920, G. Braumüller. M. 36.—.

Ueberall begegnet man Döllers verbessernder, ergänzender Hand. Vor allem ist die neuere Literatur nachgetragen worden, veraltete Werke dagegen wurden gestrichen. Indem die Literaturangaben jetzt an der Spitze der einzelnen Abschnitte stehen, hat die 7. Auflage bedeutend an Uebersichtlichkeit gewonnen, wie der sorgfältige Personal- und Realindex die Brauchbarkeit des wertvollen Buches erhöhte.

Um einiges herauszugreifen, sei erwähnt, daß in den isagogischen Fragen manche Aenderungen sich wahrnehmen lassen. Der Prediger und das Hohelied werden nicht mehr Salomon zugeschrieben. Von den Lamentationen heißt es, daß sie verisimiliter von Jeremias stammen. Die Abfassung des Buches der Weisheit wird nicht mehr in das 3., sondern in das 2. Jahrhundert verlegt. Eine gewisse Zurückhaltung ist beobachtet in der Frage nach den Quellen des Pentateuch.

Ausführlicher als in der früheren Auflage sind die verschiedenen Auslegungen wiedergegeben, die der biblische Schöpfungsbericht gefunden hat, wie denn überhaupt die Abschnitte über die biblische Urgeschichte eine sehr sorgsame Durchsicht erfahren haben. Die bedeutenderen Aufstellungen der destruktiven Kritik sind verzeichnet und widerlegt. Die Entscheidungen der Bibelkommission finden sich an den passenden Stellen.

Wenn auch die neueste Auflage von Zschokkes Historia sacra so manche Veränderung aufweist, geblieben ist der alte Geist: echt kirchlicher Geist. Glaube und rastlos weiter forschende Wissenschaft reichen in diesem Werk einander die Hand.

Linz. Dr Karl Fruhstorfer.

2) **Katholische Dogmatik** nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr Franz Diekamp, Professor der Dogmatik an der Universität Münster. II. Band. Zweite, neu bearbeitete Auflage (XII u. 564). Münster i. W. 1918, Aschendorff. M. 9.—, geb. M. 11.—. — III. Band. Zweite, neu bearbeitete Auflage (VIII u. 448). Münster i. W. 1920, Aschendorff. M. 21.—, geb. M. 26.—.

Es ist sehr zu begrüßen, daß Professor Diekamp seine bisher im Manuskript gedruckten dogmatischen Vorlesungen jetzt in zweiter, neubearbeiteter Auflage herausgegeben hat, so daß wir nun außer dem zu kurz gefaßten und in positiven Fragen ganz unzulänglichen Lehrbuch von Gloßner auch in deutscher Sprache eine ganz auf der Höhe der Zeit stehende katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, wie sie in der thomistischen Schule in treuer und ununterbrochener Tradition fortleben, besitzen. Es kann nur vorteilhaft sein, auch vom thomistischen System ein tüchtiges, gutes Lehrbuch zur Hand zu haben. Denn wer den Thomismus nur aus der Polemik der Gegner kennt, wird leicht falsch urteilen. Dieses streng geschlossene theologische Lehrgebäude, das durch keinen anthropologischen, geschöpflichen Faktor abgeschwächt erscheint, der nicht aus dem System selbst heraus vollkommen erklärt und überwunden ist, wird gewiß jedem durch seine Folgerichtigkeit imponieren, auch wenn er die Schwierigkeit nicht verkennt, die in einer [illegible] Theozentrik gelegen ist. Das

audiatur et altera pars wird also durch das Buch vielen — besonders Studierenden — erheblich leichter gemacht.

Auch in methodischer Hinsicht stellt das Werk eine glänzende Leistung dar. Die Einteilung ist gediegen sachlich und ungemein übersichtlich. Bei aller Kürze ist durch eine knappe, streng abgewogene Ausdrucksweise eine Fülle des Stoffes erreicht, die man in den verhältnismäßig kleinen Bänden kaum suchen würde. Die Literaturangabe ist bisher von keinem Lehrbuche oder kürzeren Handbuch der Dogmatik in gleicher Vollständigkeit geboten worden. Es ist kaum ein Zeitschriftenartikel übersehen, der zu einer dogmatischen Frage etwas Erhebliches beiträgt.

Bei dem strengsten Festhalten an den Grundsätzen und Auffassungen des Thomismus, soweit es sich um den spekulativen Aufbau des dogmatischen Systems handelt, wird durchaus nicht der Eindruck erweckt, als ob es sich um ein sklavisches Nachbeten oder ein Zurückgehen auf frühere Jahrhunderte der Geschichte handelte. Schon der breite Raum, der auch dem Schrift- und Traditionsbeweis gewidmet ist, zeigt hinlänglich, daß die positive Seite der Dogmatik, wie es das Bedürfnis unserer Zeit erfordert, nicht zu kurz kommt. Ja, wir finden bei Diekamp auch neuere und neueste Ergebnisse der Exegese und der Dogmengeschichte glücklich verwertet. Dabei wird doch allzuweit gehenden und nicht mit begründeter Sicherheit vorgetragenen Meinungen gegenüber eine wohltuende, ruhige Zurückhaltung beobachtet. (Man vgl. den kurzen, trefflich orientierenden Passus über die alte Bußdisziplin, III, S. 209 ff.) Anderseits werden veraltete Anschauungen, die nicht im Glauben, sondern in überwundenen, physikalischen, astronomischen und ähnlichen Theorien fußen, wohl nicht einfach ins Lächerliche gezogen, sondern, was bedeutend mehr wert ist, in überzeugender Weise auf das rechte Maß zurückgeführt. (Siehe z. B. den prächtigen, zusammenfassenden Paragraphen über die Ortsbestimmungen in der eschatologischen Offenbarung, III, S. 383 ff.)

In einigen Fällen erlaubt sich der Autor auch, von der Meinung des heiligen Thomas, die heute nicht mehr haltbar erscheint, abzuweichen. So z. B. in der Frage nach der Sakramentalität der niederen Weihen und des Subdiakonates (III, S. 307) und nach der Materie des Weihesakramentes (III, S. 313). Mit dieser neueren Auffassung würde aber unseres Erachtens die vom Verfasser nicht zugestandene Wertung des Episkopates als eines eigenen ordo (vgl. III, S. 311) besser harmonieren. — Die Stellung des heiligen Thomas zur unbefleckten Empfängnis Mariens ist heute auch nicht mehr haltbar. Aber der vermittelnde Versuch — nach del Prado — die Meinung des heiligen Thomas in der Summa als dem Dogma wesentlich günstiger hinzustellen wie die im Sentenzenkommentar geäußerte, scheint uns hermeneutisch zu gekünstelt. Wollte Thomas in der Summa eine wesentlich andere Auffassung geben als im Sentenzenkommentar, dann mußte er dies deutlich erkennen lassen. Wenn nicht, dann muß eben nach allen Regeln einer gesunden Exegese die Stelle in der Summa nach der weitläufigeren und genaueren im Kommentar gedeutet werden. Was in der Summa einfach mit Stillschweigen übergangen wird — die sanctificatio in ipso momento animationis — kann doch nicht besonders begünstigt oder hervorgehoben sein wollen.

Daß der Verfasser sonst in verschiedenen Kontroversen die thomistische Meinung bevorzugt, auch wenn sie von der jetzt vielleicht schon allgemeineren abweicht, ist nach dem Zwecke des Buches leicht erklärlich. So war es auch des Autors gutes Recht für den Kontritionismus (selbstverständlich den gemäßigten, katholisch zulässigen) einzutreten (vgl. III, S. 244 ff). Doch möchten wir uns zum beigebrachten Beweise Folgendes zu bemerken erlauben: Es heißt (III, S. 250, n. 4): „Ferner sagt das Konzil nicht, daß die Attrition mit der Hoffnung zum Empfange des Sakramentes genügt, sondern nur, daß sie dazu vorbereite.“ In Wirklichkeit sagt aber das Konzil nicht,

daß die Attrition zum Empfange des Sakramentes vorbereite, sondern zum Empfange der Gnade im Sakramente. Das ist doch nicht genau dasselbe. Ferner wird die Stellung der Kirche zum Attritionismus (III, S. 251) doch etwas eigentümlich aufgefaßt. Darnach scheint es, als würde die Kirche den Attritionismus nur dulden, und zwar nur deshalb, weil er eigentlich in praxi doch nie zur Geltung komme. Wenn die Kirche den Attritionismus duldet, dann duldet sie den wirklichen, eigentlichen Attritionismus. Das Dekret des heiligen Offiziums vom 5. Mai 1667 (Denz. n. 1146) scheint aber doch über eine bloße Duldung hinauszugehen. Es schützt den Attritionismus ausdrücklich gegen theologische Vorwürfe und Verunglimpfungen, es bezeichnet ihn als die damals allgemeinere Meinung. Eben dadurch erscheint aber uns wenigstens auch die Tutiorität des Kontritionismus ziemlich herabgestimmt, so daß sich der Autor vielleicht mit zu großem Vertrauen auf sie beruft.

Schließlich sei noch vom Rechte des Rezensenten Gebrauch gemacht, auch in kleineren Einzelheiten seiner Meinungsverschiedenheit Ausdruck zu geben. Von den Schutzengeln, die auf Erden bei den Menschen weilen, heißt es (II, S. 96), daß „sie stets von dem Bewußtsein erfüllt sind, daß der Himmel ihr Besitz ist". Der heilige Thomas sagt (S. Theol. I. q. 112, a. 1, ad 3) viel klarer und deutlicher, daß sie durch ihre äußere Tätigkeit von der contemplatio, d. i. von der visio beatifica einfach nicht getrennt werden. — In den Regeln über die communicatio idiomatum heißt es (II, S. 230, II. a): „Die wechselseitige praedicatio concreti de concreto wird falsch, wenn die Natur, nach der das Subjekt benannt ist, durch Reduplikation hervorgehoben wird." Das ist aber nicht immer der Fall, sondern nur dann, wenn dem Gottmenschen das beigelegte Prädikat nicht nach derjenigen von den beiden Naturen zukommt, welche eben durch die Reduplikation hervorgehoben ist. Die Sätze: Der Logos als Gott ist ewig, oder: Jesus ist als Mensch gestorben, sind nicht falsch und doch fallen sie unter den Wortlaut der obigen Regel. — Nicht alle werden es für notwendig finden, daß (II, S. 317) die Stelle I. Petr. 3, 18 — bisher nahezu locus classicus — so leichten Kaufes für die Höllenfahrt Christi als zweifelhaft bezeichnet, und die vielleicht zu sehr gekünstelte Erklärung, die Gschwind (nicht Geschwind, wie es im Literaturverzeichnis S. 322 heißt) gegeben hat, vorgezogen wird. — Bei aller Vorliebe für den Thomismus finden wir die Kritik des Molinismus in einem bestimmten Falle (II, S. 485, 4. b) doch nicht berechtigt. Da heißt es: „In der Lehre der Gegner fällt der Geheimnischarakter (der Prädestination) ganz weg." Das wäre nur richtig, wenn Gott im semipelagianischen Sinne sich von der Voraussicht der Verdienste in der Gnadenwahl einfach bestimmen ließe; nicht aber, wenn angenommen wird, daß er nach freier Wahl, die für jedes Geschöpf ganz unergründlich ist, den einen in günstige Umstände für sein Heil versetzt, den anderen nicht. — Daß Glaube und Hoffnung als habitus schon vor der Gnade eingegossen werden könne (II, S. 520), wird nicht allgemeinen Beifall finden. Die angeführte Stelle des heiligen Thomas ist kaum klar genug, das zu beweisen. — Das Wiederaufleben der Sakramentsgnade bei der letzten Oelung und der Ehe möchten wir nicht so zweifelhaft finden wie der Verfasser (III, S. 54). Darum erschiene uns zur bedingungsweisen Spendung der letzten Oelung nach C. J. C. can. 942 eine nähere dogmatische Erklärung erwünscht (III, S. 300). — Wenn die Brautleute bloß einen Ehevertrag eingehen wollen und den Empfang des Sakramentes ausdrücklich ausschließen, so wird ihnen letzteres nicht zuteil, wie es III, S. 334 heißt. Da ist vielleicht genauer zu distinguieren, welche von den beiden Intentionen, die da kollidieren, die schlechthin vorherrschende ist. Ist die Abneigung gegen das Sakrament so groß, daß die Ehewerber es um keinen Preis empfangen wollten, auch wenn sie sonst keine gültige Ehe schließen könnten, dann wird das Sakrament nicht vorhanden sein. Ist aber der ernste Wille, eine wirklich gültige Ehe zu schließen,

der vorherrschende, so daß der Ausschluß des Sakramentes daneben wie ein begleitender Irrtum erscheint, als ob Ehe und Sakrament nach Belieben trennbar wären, so kommt das Sakrament trotzdem zustande (vgl. Sasse, Inst. theol. de sacramentis ecclesiae, I., pg. 146 sq.). — Diese Bemerkungen mögen keineswegs unserem Gesamturteile abträglich sein, daß Diekamps „Katholische Dogmatik“ als ganz vorzügliche Leistung zu bezeichnen ist.

Wien. Univ.-Prof. Dr Lehner.

3) **Katholische Moraltheologie.** Von Dr Josef Mausbach, Dompropst und päpstlicher Hausprälat, Professor der Moral und Apologetik in Münster. III. Band: Spezielle Moral, zweiter Teil: Der irdische Pflichtenkreis. Zweite und dritte Auflage. 8° (VI u. 220). Münster i. W. 1920, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. M. 9.—.

Schon bald nach Ablauf eines Jahres war die erste Auflage dieser Schrift vergriffen. Nun läßt der Verfasser zugleich in zweiter und dritter Auflage sein Werk neu erscheinen, und zwar „inhaltlich völlig unverändert“. Nur einige formelle Aenderungen wurden vorgenommen. Die Einteilung des ganzen Lehrbuches ist folgende: Das vorliegende Bändchen ist der dritte und letzte Teil. Der erste Band wird die allgemeine Moral, der zweite den religiösen Pflichtenkreis der speziellen Moral umfassen und beide Bände sollen bald im Buchhandel erscheinen. Was ich früher in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1919, S. 253 f.) von den Vorzügen und Mängeln der ersten Auflage des vorliegenden Werkes gesagt habe, gilt selbstverständlich auch von dieser unveränderten Neuauflage. Ich verweise auf das dort Gesagte. Es wäre zu wünschen, daß der Verfasser trotz seiner übergroßen anderweitigen Arbeiten genügend Zeit fände, sein Lehrbuch so weit zu erweitern, daß es vollständig auch für die Seelsorgspraxis genügte. So wie es jetzt vorliegt, bedarf der Seelsorgspriester noch eines anderen moral- oder pastoraltheologischen Werkes neben dieser Moraltheologie. Dieselbe ist indes für gebildete Laien, die sich weiter ausbilden wollen in moraltheologischen Fragen, ein ganz vorzüglicher Wegweiser.

Freiburg (Schweiz). Dr Prümmer O. P., Univ.-Prof.

4) **Moraltheologie.** Von Dr Franz A. Göpfert, o. ö. Professor der Moral- und Pastoraltheologie, sowie der Homiletik und der christlichen Sozialwissenschaft an der Universität Würzburg. I. Band. Achte, verbesserte Auflage, besorgt von Dr Karl Staab, Regens am Priesterseminar in Würzburg (X u. 474). Paderborn 1920, Ferdinand Schöningh. M. 18.— und 40% Zuschlag.

Die Publikation des neuen kirchlichen Rechtsbuches machte die Neubearbeitung der verschiedenen Moralkompendien notwendig. Eine solche Umarbeitung erfuhr im vorliegenden Werke auch die Moral des Professors Göpfert. — Die Bestimmungen des Rechtsbuches brachte eine ganze Reihe von Aenderungen und Ergänzungen mit sich. Im übrigen ließ der Herausgeber die Gesamtanlage des Buches unverändert; auch die Numerierung der Abschnitte stimmt mit denen der früheren Ausgaben überein. — Auch der vorliegenden Ausgabe der Moral eignen darum alle jene Vorzüge, welche schon früher von diesem Werke lobend hervorgehoben wurden. Es zeichnet sich aus durch Zuverlässigkeit der Lehre sowie durch Gediegenheit des Urteils, welches durchgehends bei den Entscheidungen der einzelnen Fragen und ihrer Gründe zutage tritt. Die Reichhaltigkeit an praktischen Lösungen machen das Werk zu einem sehr brauchbaren Hilfsmittel sowohl zur Einführung der Priesterkandidaten in die praktische Theologie, als auch zur Beratung des Seelsorgers in Ausübung seines verantwortlichen Amtes.

Innsbruck. P. Franz Leitner C. Ss. R.

5) **Manuale iuris ecclesiastici.** In usum clericorum praesertim illorum, qui ad ordines religiosos pertinent. Auctore Dr M. Prümmer O. Pr. Zweite Auflage. gr. 8° (LII u. 700). M. 35.—, geb. M. 40.—.

Prümmer will in der Neuauflage seines zuerst 1909 erschienenen Handbuches eine vollständige, schulgemäße Darstellung des geltenden Kirchenrechtes im engsten Anschluß an den neuen Kodex bieten. Darum ist die Stoffeinteilung des neuen Gesetzbuches bis ins kleinste beibehalten, die Titel und Kapitel folgen mit denselben Nummern und Ueberschriften wie im Kodex, selbst das Sachregister ist wörtlich aus dem Kodex herübergenommen. Die Darstellung ist wesentlich rechtsdogmatisch, in Fragen und Antworten nach Katechismusart gefaßt. Doch wird die Geschichte der wichtigeren Rechtsinstitute und hie und da eine dogmatische oder ethische Grundlegung an Ort und Stelle vorausgeschickt. Vorangestellt ist ein Verzeichnis der bedeutenderen Kirchenrechtsschriftsteller und ihrer Werke. Von Literaturangaben zu den einzelnen Abschnitten ist abgesehen. Das Buch will vor allem ein Schulbuch sein. Als solches ist es vortrefflich. Uebersichtlichkeit und Klarheit sind mit Kürze und Vollständigkeit glücklich vereint. Es ist der schulgemäß hergerichtete Kodex. Die Ausstattung ist tadellos.

Linz. Dr W. Grosam.

6) **Die kirchlichen und weltlichen Rechtsbestimmungen für Orden und Kongregationen.** Von Augustin Arndt S. J., Professor der Theologie in Weidenau. Zweite unter Berücksichtigung des Codex Juris Canonici neu bearbeitete Auflage (X u. 211). Paderbon 1919, Ferdinand Schöningh. Geb. M. 3.60.

Ein kleines, sehr zu empfehlendes Büchlein. Mit vielem Fleiß hat der Verfasser in Kürze alle Bestimmungen über das Recht der Religiosen gesammelt. Die Hauptsache liefert natürlich der neue Kodex, dessen Erscheinen eine völlige Umarbeitung der ersten Auflage nötig machte, aber es ist auch vieles von früheren Verordnungen sehr gut verwertet, was dem alten Praktiker, der schon für so manche Frauenkongregation die Statuten entworfen hat, nützlich schien. So sind die für die Gründung von neuen Kongregationen veröffentlichten Normen vom 28. Juli 1901 fleißig benützt (z. B. S. 9, 10, 110 u. s. w.) und ebenso auch andere früher gegebene Bestimmungen (z. B. über den Ritus der Gelübdeablegung S. 35), die entweder noch bindend oder doch als Richtlinien nützlich sind. Hie und da merkt man die häufige Beschäftigung mit Frauenkongregationen aus dem Stil heraus, z. B. wenn dem Verfasser auch bei Bestimmungen, die für alle gelten, der Ausdruck „Schwester“ unterläuft (vgl. S. 34). In das Werkchen sind auch die einschlägigen Satzungen aus dem Prozeß- und Strafrecht ganz kurz, aber gut hinein verarbeitet. Die Abteilung über Tertiaren und fromme Vereine enthält einiges über die diesen zukommenden Ablässe und sogar die Formel für die Generalabsolution, was für alle Beichtväter von Tertiaren nützlich ist.

Ein Wunsch für eine dritte Auflage möge erlaubt sein. Es wäre gut, auf S. 23 zur Bestimmung über die Dauer des Noviziates hinzuzufügen, daß die alte Regel: „Dies ultimus coeptus pro completo habeatur“ nach can. 34 auf das Noviziat nicht anwendbar ist. Die kurze Erfahrung seit Erscheinen des Kodex hat bereits gezeigt, daß es gut ist, darauf aufmerksam zu machen, damit nicht viele in Gefahr kommen, die Gelübde ungültig abzulegen. Ein gutes alphabetisches Sachregister würde das Nachschlagen ungemein erleichtern.

Innsbruck. Univ.-Prof. P. Führich S. J.

7) **Weltfreimaurerei, Weltrevolution und Weltrepublik.** Eine Untersuchung über Ursprung und Endziele des Weltkrieges. Von Nationalrat Dr Friedrich Wichtl. Fünfte, vermehrte Auflage. 8° (XVI u. 280). München 1920, J. F. Lehmann. Geh. M. 8.—, geb. M. 10.—.

Ueber die Gefährlichkeit der Freimaurerei hat man sich in katholischen Kreisen nie einer Täuschung hingegeben, und auch über die ganze Größe der Gefahr sind sich die Mehrzahl der führenden Katholiken immer klar gewesen. Nicht das gleiche kann man von denen sagen, die außerhalb der Kirche stehen, denen der Kampf der Loge gegen die Kirche meistens ganz recht war, so daß sie darüber die anderen menschlichen Kulturgüter, welche durch diesen Bolschewismus in Glacéhandschuhen nicht weniger bedroht sind, allzu leicht übersahen. Das nationale Unglück, welches nachweislich das internationale Freimaurertum über das deutsche Volk heraufbeschworen, hat einem deutschnationalen österreichischen Politiker endlich die Augen geöffnet. Und gerade deswegen kommt dem verdienstlichen Werke Wichtls eine ganz außerordentliche Bedeutung zu. Durch eigenes energisches Forschen ist er zu denselben Ergebnissen gelangt, wie die katholischen Freimaurergegner. Die führende Rolle, welche dem Gesamtlogentum in der planmäßig in die Wege geleiteten Vernichtung der deutschen und österreichisch-ungarischen Monarchie zukommt, erfährt in der auf reicher Kenntnis einschlägiger Logenquellen beruhenden, dabei kurz und anschaulich gehaltenen Darstellung Wichtls eine grelle Beleuchtung. Wohl wird mit der Zeit eine noch weitere Ausgestaltung und Vertiefung der Beweisführung Wichtls möglich, viel wichtiges, schon jetzt vorliegendes Material konnte, wie Wichtl selbst betont, in seiner notwendig kurzen Darstellung noch nicht voll zur Geltung gebracht werden, allein das geschichtliche Urteil über die Rolle des Freimaurertums steht heute schon unumstößlich fest, weitere Studien werden es nur um so vernichtender gestalten. P. Gruber erkennt die Darstellung Wichtls als richtig an und hat selbst zur weiteren Beurteilung der Rolle der Freimaurerei und ihrer Schuld an der Entfesselung der Weltrevolution und des Weltkrieges viele kostbare Beiträge geliefert. Eine Bestätigung des Wichtlschen Buches von ganz eigener Art liefert die Loge selbst, durch die höchst sonderbare Art, wie sie zu ihm Stellung nimmt. Der Jude Dr Simon Popper unterhält in der „Wiener Freimaurerzeitung“ sein wertes Publikum über Leo-Taxil- und Diana-Vaughan-Schwindel, der ihrem Urheber, der Loge, doch gewiß auch in keiner Weise zur Ehre gereicht. Herbert Silber reitet in der „Wiener Mittagspost“ denselben Besen unter dem witzig sein sollenden Titel „Die Entdeckung der Freimaurerei“. Ein Arno Voigt travestiert in der „Frankfurter Zeitung“ eine Versammlung Wichtls, in welcher dieser denselben Gegenstand wie in seinem Buche behandelte. Dr Wichtl formuliert eine Reihe der schwersten Anklagen gegen die Freimaurerei und liefert dazu die erdrückendsten Beweise. Wenn die Freimaurerei überhaupt gar keine ernstliche Widerlegung versucht, wenn sie das mit voller wissenschaftlicher Ruhe geschriebene Buch als ein wertloses Pamphlet hinzustellen sucht und die Sache auf ein anderes Geleise schiebt, indem sie zugleich zu den unwürdigsten persönlichen Verdächtigungen des unbequemen Gegners ausholt, so ist das der schlagendste Beweis, daß die Loge eben nichts Sachliches zu erwidern hat, womit sie selber gerichtet ist.

In der früheren Auflage hatte Dr Wichtl aus der bekanntlich auch an tatsächlichen Auszügen aus freimaurerischen Schriften nicht armen Leo-Taxil-Literatur einiges Nebensächliche verwerten zu können geglaubt; er ist aber offenbar selbst zu der Einsicht gekommen, daß bei einem gewerbsmäßigen Lügner Lüge und Wahrheit eben nicht zu scheiden sind und die betreffenden Anspielungen der ersten Auflage kommen in der jetzigen nicht mehr vor. Zudem ist reiches, neues Material, das unterdessen zu seiner Kenntnis gekommen ist, von Wichtl in der neuen Auflage verwertet worden, so

daß sich die Anschaffung der fünften Auflage auch für die Besitzer einer der früheren lohnt. Eine der interessantesten Partien des Werkes ist die neu hinzugekommene Darstellung des Todes des Kronprinzen Rudolf, welche in der Tat den „Schleier von Meyerling“ lüftet. Es steht zu hoffen, daß jetzt, auf das Buch von Wichtl hin, doch auch manche Kreise nachdenklich werden, welche bisher in dem Kampfe gegen das Freimaurertum nur einen Verteidigungskampf der ihnen wenig sympathischen Kirche gegen ihren antichristlichen Antipoden gesehen haben. Erst wenn die Ueberzeugung von dem geistig-bolschewistischen Charakter des Freimaurertums, das alle unsere Kulturgüter mit Vernichtung bedroht, Gemeingut aller zivilisierten Völker geworden ist, wird es gelingen, gegen die „Bruderkette“ die Kette aller anständigen Leute zu schließen. Dann erst werden die geistigen Kämpfe ihre vergiftete Spitze verlieren und auf der Grundlage ehrlicher Glaubens- und Gewissensfreiheit die wahre Annäherung der durch die Loge durcheinandergewirbelten Völker sich vollziehen.

Peter Sinthern S. J.

8) **Die Wahrheit über Ernst Haeckel und seine Welträtsel.** Nach dem Urteil seiner Fachgenossen beleuchtet. Von Dr E. Dennert. 21. bis 23. Tausend. (180). Halle a. S. 1920, C. E. Müller. M. 6.50.

Es ist aktenmäßig nachgewiesen, welch verheerende Wirkung Haeckels literarisches Schaffen zur Entchristlichung der Massen ausgeübt hat. Darum ist es ein verdienstvolles Unternehmen, daß Dennerts gründliche Beleuchtung seines Treibens wieder herausgegeben wurde (in unverändertem Abdruck). Der geschätzte Naturforscher (Botaniker) gibt durch ausführliche Vorlage der historischen Dokumente jedem Leser die Möglichkeit, sich selbst ein wohlbegründetes Urteil zu bilden über Haeckels Tätigkeit und Bedeutung. Der plumpe Schwindel und die dreiste Fälschung mit den Embryonenbildern, die häßliche Kampfesweise mit den wissenschaftlichen Gegnern und die energische Zurückweisung von Seite der Fachgenossen werden gemeinverständlich und überzeugend dargestellt und das ganze Lehrgebäude in knappen Umrissen skizziert. Die aufklärende Schrift sollte ein Volksbuch werden.

Dr Seb. Pletzer.

9) **Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg.** Von Oberschulrat Mons. Dr K. Möhler. III. Bd. Fünfte, umgearbeitete Auflage. Groß 8⁰ (VI u. 272). M. 9.—; geb. M. 12.—. IV. Bd. Fünfte, mehrfach umgearbeitete Auflage. (IV u. 296). M. 18.—; geb. M. 24.50. Rottenburg a. N. 1920, Verlag Wilhelm Bader.

Vorliegender Band behandelt die Lehre von der christlichen Liebe und die zehn Gebote Gottes, beleuchtet durch viele Beispiele und häufige Schriftzitate. Man merkt an vielen Stellen die immer wieder verbessernde, ergänzende Hand. Besonders viel Raum (86 Seiten) wird dem 6. Gebote gewidmet; da finden sich: Richtlinien für die Belehrung, eine mit vielen Zitaten belegte Stellungnahme zum Problem der sexuellen Aufklärung, Winke für die Katechese, dreifaches Katechesenmaterial (für Unter-, Oberstufe und Christenlehre). — Bei der Erklärung der Werke der Barmherzigkeit wären den Schülern wohl auch Vereine zu nennen, die sich solche Werke zur Aufgabe machen; bei der Glaubenslehre sollen positive Mittel zur Bewahrung und Pflege des Glaubens besprochen werden; auch beim 4. Gebote sollte die positive Erfüllung der Kindespflichten mehr herausgearbeitet werden.

Die neue Auflage des IV. Bandes verdient gleichfalls erneute Empfehlung; man findet häufig die neuere Literatur verwertet, ein Zeichen, daß das Werk sorgsam auf der Höhe der Zeit gehalten wird.

Wien. W. Jaksch.

10) Ludwig Bourdaloue S. J., **Adventspredigten.** Deutsche Ausgabe von Nikolaus Heller, Stadtpfarrer in Wolframs-Eschenbach. Mit einem alphabetischen Sachregister. 3. Auflage. Mit kirchlicher Druckgenehmigung, gr. 8° (VIII u. 408). Regensburg 1919, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. M. 10.—.

Nachdem Stadtpfarrer Nikolaus Heller in Wolframs-Eschenbach im Jahre 1915 Fastenpredigten von L. Bourdaloue herausgegeben hatte, ließ er eine Auswahl der Adventspredigten des gefeierten Kanzelredners in einer Doppelreihe folgen. Sie handeln von der „Belohnung der Heiligen", „vom jüngsten Gerichte", „vom Aergernis", „vom falschen Gewissen", „von der Strenge der Buße", „von der Heiligkeit", „von der Wissenschaft der Heiligen", „von der Menschenfurcht", „von der Geburt Jesu Christi" u. s. w. Der hohe Wert der Predigten Bourdaloues ist anerkannt. Die neue Uebersetzung bietet sich zu ernster geistlicher Lesung, zum Studium für angehende Prediger, zur Benutzung für Homileten an. Keiner wird sie ohne Nutzen weglegen.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

11) **Leben die Toten? Sind Verstorbene zurückgekommen und kümmern sie sich um uns?** Nach eidlichen Aussagen in Seligsprechungsprozessen. Von Dr Robert Klimsch. Zweite; vermehrte Auflage. Verlagsbuchhandlung „Styria", Graz. Brosch. K 22.10 mit Teuerungszuschlag.

Die erste Auflage war innerhalb der kürzesten Zeit vergriffen. Begreiflich. Das Büchlein ist nicht nur interessant, sondern entbehrt auch des apologetischen Wertes nicht. Hat doch selbst der † Innsbrucker Philosophieprofessor Ueberhorst die Erscheinungen Abgestorbener als vollgültigen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele anerkannt. Dieselben sind jedenfalls der populärste Beweis für diese heutzutage mehr als je bestrittene Wahrheit. Dementsprechend hat der † Stadtpfarrpropst Riedl von Graz im Anschluß an die Erscheinung von Moses und Elias auf dem Tabor ganz passend eine Predigt über die Unsterblichkeit der Seele gehalten. Freilich wird dieses Argument seine Beweiskraft nur bei jenen äußern, die ein gewisses Maß von Glaubenswilligkeit besitzen. Denn bei jenen, die dasselbe nicht besitzen, wird, wie der Heiland sagt, auch ein aus der anderen Welt Zurückgekehrter keinen Glauben finden (Luk XVI 31). Neben diesem apologetischen Zweck erfüllt das Büchlein auch einen erbaulichen. Nur fürchten wir, die Lektüre desselben könnte in einzelnen Seelen den Wunsch nach ähnlichen Erscheinungen wecken. Besonders belehrend sind die vier letzten Kapitel.

Klagenfurt. P. Jos. Schrohe, S. J.

12) **Das Dorf entlang.** Ein Buch vom deutschen Bauerntum. Von Josef Weigert. Zweite und dritte, vermehrte Auflage (XII u. 460). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M. 10.—, geb. M. 12.—.

Weigert schreibt vom Bauernleben, von der Bauernarbeit, von dem Bauerncharakter und von der Bauernfamilie. Das Buch ist ein richtig zeigender Bauernspiegel. Wohl keine Frage ist vergessen, die das Leben des Bauern betrifft. Oft wird mit wenigen Sätzen ein treffendes Urteil über viel erörterte Fragen gefällt. Psychologisch interessieren am meisten die Ausführungen über den Bauerncharakter, der gewiß schwer zu beurteilen ist und zu fehlerhaften Schlüssen leicht Anlaß gibt. Mit seltenem Geschick ist das Wesen des Bauerncharakters durch Erzählungen, Sprüche, Redensarten und Urteile von Dichtern und volkskundlichen Schriftstellern aller deutschen Stämme gekennzeichnet. Diese 200 Seiten umfassenden

Ausführungen sind eine reiche Fundgrube für den volkskundlichen Forscher, der sich nicht mit der Kenntnis einzelner Aeußerungen der bäuerlichen Volksseele begnügt, sondern das Wesen des Bauernstandes erfassen will.

Man gewinnt aus dem Buche auch die Ueberzeugung, daß die Kräfte der modernen Kultur zwar an dem „historischen Bauernstande" stark umgestaltend wirken, daß er aber trotz allem „wie ein Granitblock dem Aufbau unseres Volkstums eingefügt" bleiben wird, daß die Schwarzseher unrecht haben, wenn sie behaupten, daß der Bauernstand zerfalle „wie Mergel, um in der allgemeinen Unterschiedslosigkeit des Weltbürgertums" oder des Arbeiterstandes aufzugehen. Daher wirkt das Buch Weigerts auch nicht wie eine Grabrede, sondern zeigt überall die Ansätze zu einer glücklichen Weiterentwicklung auf, die nicht Zersetzung, sondern Fortschritt sein wird. Freilich weiß der Verfasser genug davon zu erzählen, wie schwierig es ist, den Bauer über das gute Alte und das gute Neue aufzuklären. Er führt ferner eine lange Liste dessen auf, was nicht mehr ist, er weist aber auch bei jedem Punkte auf die Möglichkeit hin, daß das Land seine Kultur auch unter den neuen Verhältnissen bewahren kann.

Gerade nach dem Kriege erscheint die Bedeutung des Bauernstandes in einem ganz anderen, viel grellerem Lichte. Wir sehen die Schatten im Bauernleben viel deutlicher und schwärzer, aber auch seine Lichtseiten und alles das, worin seine Stärke beruht, ist uns viel mehr zum Bewußtsein gekommen. Unser Volk könnte nicht leben ohne den Bauern und seine Arbeit. Dieser Gedanke verleiht dem Bauerntum Kraft. „Es beginnt sich wieder zu fühlen, es ist in seinem Recht und in seiner Kraft fröhlich seiner selbst gewiß", so kennzeichnete von der Goltz schon vor einem Jahrzehnt die damaligen Verhältnisse. Wie viel mehr trifft dies heute zu.

Die Lektüre des Weigertschen Buches erfrischt, macht zukunftsfreudig. Denn es ist, wie Rosegger sich schon ausgedrückt hat, ein echtes Volksbuch, das in die Hand des Volksführers, aber auch in die des Bauern selbst gehört.

Linz. Dr Franz Berger.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Eingesandte Werke.

Batzer, Maria. Schwarzwald-Kinder. Buchschmuck von Karl Sigrist. Zweite und dritte Auflage. 4. bis 8. Tausend. 8° (VIII u. 216). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.—; geb. M. 15.— und Zuschläge.

Blessing, Bernhard. Ein Blumenstrauß auf das Grab des P. Bonaventura, Dominikaner. Zweite Auflage. Bühl (Baden) 1920, Verlag der Buchdruckerei „Unitas". M. 1.26.

Blessing, Bernhard. Die Gottesbraut am Traualtar oder auf den Wegen der Barmherzigkeit. Zweite Auflage. Riedlingen 1920, Ulrichsche Buchdruckerei. 80 Pf.

Bödiker, Ottilie, Die ewige Lampe. Aus dem Italienischen übersetzt. (Eucharistische Funken. Blütenlese frommer Gedanken und Gespräche zu Füßen Jesu im allerheiligsten Altarsakrament. Erste Beigabe.) Erste bis

vierte Auflage. 1. bis 10. Tausend. kl. 12° (VIII u. 108). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 3.80; geb. M. 7.20 und Zuschläge.

Burger, Dr Wilhelm. Die katholische Hebamme im Dienste der Seelsorge. 24° (IV u. 28). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 1.50 und Zuschläge.

Cortes, Donoso. Die Kirche und die Zivilisation. (Schriften der Vereinigung „Glaube und Treue", 3. Heft.) München, Leutner. M. 3.—.

Dahmen, Otto. Schönheitssinn und Arbeitsschule. Die Entwicklung und Pflege des Schönheitssinnes durch die neuzeitlichen Bestrebungen der Arbeitsschulbewegung. Ein Beitrag zum Neubau Deutschlands. 8° (44). M.-Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag. M. 2.50.

Dausch, P. Petrus. Christus in der modernen sozialen Bewegung. (Biblische Zeitfragen: 9. Folge, Heft 5/6.) Münster (Westfalen), Aschendorff. M. 2.10.

Denifle, P. Heinrich. Geistliches Leben. Siebte Auflage, bearbeitet von P. Reginald M. Schultes. Graz, Ulr. Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff). K 24.—; geb. K 40.—.

Dignant, Dr O. E. Tractatus de virtute religionis. Editio tertia. Brugis 1921, Car. Beyaert.

Ganther, August. „Heinerle mit dem Korb und andere Erzählungen." Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 10.80; geb. M. 15.40 und Zuschläge.

Graßl, Dr Basilius, Catalogus Generalis Ordinis Praemonstratensis. Pilsen 1920, Westböhmische Druckindustrie-Akt.-Ges.

Guardini. Meßandacht. Düsseldorf 1920, L. Schwann. M. 2.—.

Güntner, J. Baue und wohne weise und gesund! Limburg a. d. Lahn 1920, Gebr. Steffen. Geb. M. 8.—.

Hager, Dr Evermod. Zur Geschichte der oberösterreichischen Stifte im Zeitalter der Reformation. Linz 1920, Oberösterreichischer Musealverein.

Hertling, Ludwig Maria von. Weißkirchen. Roman. 8° (IV u. 142). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.—; geb. M. 11.— und Zuschläge.

Kiefl, Dr Franz Xaver. Christentum und Pädagogik. Eine Antwort auf Foersters gleichnamige Schrift (97). Regensburg 1920, Verlags-Anstalt. M. 3.—.

Maurer, Friedrich. Im Rettungsschiff. Erlebnisse einer Konvertitenfamilie. Mit einem Titelbild. 8° (IV u. 134). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 6.40; geb. M. 9.— und Zuschläge.

Mausbach, Dr Josef. Grundlage und Ausbildung des Charakters. Nach dem heiligen Thomas von Aquin. Zweite und dritte, bedeutend erweiterte Auflage. 8° (VIII u. 146). Freiburg i. Br. 1910, Herder. M. 17.—; geb. M. 22.— und Zuschläge.

Müller, Dr Josef. Die Ehe im Völkerleben. Ein Buch für das christliche Volk. Zweite Auflage. 4. bis 6. Tausend. 8° (248). Nürnberg, Sebaldusverlag. Eleg. geb. M. 10.— zuzüglich Teuerungszuschläge.

Nist, J., Pfarrer. In Gottes Lehr'. Predigten auf die Hauptfeste des Kirchenjahres. Limburg 1919, Gebr. Steffen. Brosch. M. 2.60; geb. M. 3.75.

Pesch, Chr., S. J. Compendium Theologiae dogmaticae. vol. II. et. altera. Freiburg i. Br. 1920, Herder. Geb. M. 40.—.

Pieper, Dr August. Gemeinschaftsgeist im Wiederaufbau. 8° (32). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 2.20 und Zuschläge.

Reimmichl. Das Heimwehe. Eine Erzählung. Mit sieben Bildern von Rolf Winkler. 1. bis 10. Tausend. kl. 8° (258). Innsbruck, Wien, München, Bozen, Verlagsanstalt „Tyrolia". Geb. K 27.— und Zuschläge.

Riesch, Helene. Die heilige Hildegard von Bingen. Mit zwei Bildern. Zweite und dritte, verbesserte Auflage. (Frauenbilder.) 8° (VIII

u. 160). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.40; geb. M. 11.40 und Zuschläge.

Roetzer, Dr Joh. B. Was ist vom Adventismus zu halten? 8° (24). M. Gladbach 1920, Volksvereinsverlag. M. 1.—.

Rümmer, Franz. Das große Geheimnis der Heiligen. Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 3.60 und 40% Zuschlag.

Schilgen, Hardy, S. J. Junge Helden. Ein Aufruf an Jungmannen zu edlem Streben und reinem Leben. 15½×9½ cm (192). Kevelaer, Josef Berker. Brosch. M. 5.— (25 Stück M. 4.50, 50 Stück M. 4.—); in vornehmem Pappband M. 7.50.

Schmitz-Proenen, Rechtsanwalt. Hilfsdienst in der Pfarrseelsorge. Ein Mittel zur Gewinnung der Abseitsstehenden. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren Bd. 39, Heft 10.) Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Hamm (Westfalen), Breer u. Thiemann. 75 Pf., mit Porto 85 Pf.

Schrott-Fiechtl, Hans. „Al Fresco." Eine Tiroler Künstlergeschichte. Illustriert von K. Rieder-Schwaz. 8°. Augsburg, Haas u. Grabherr. Geb. M. 12.—.

Schultes, P. Reginald. Fides implicita. Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie. I. Band. Von Hugo von S. Viktor bis zum Konzil von Trient. Regensburg und Rom 1920, Friedrich Pustet.

Soengen, P., S. J. Kurze Meßandachten für die kirchlichen Zeiten und Feste. Gebete für die Hauptteile der Messe nebst kurzen gemeinschaftlichen Kommunionandachten. 83×130 mm (256). Kevelaer, Butzon u. Bercker. Halbleinenband (Rotschnitt) M. 6.40.

Wilk, Dr K. Bücher aus dem Osten. Band 1: Bilder aus Oberschlesien. 8° (128). Breslau, G. P. Aderholz. Kart. M. 9.—.

Zeitschriften.

(An dieser Stelle werden jährlich wenigstens einmal jene Zeitschriften angezeigt, welche von den Herausgebern oder Verlegern regelmäßig das ganze Jahr hindurch an die Redaktion unserer Quartalschrift eingesendet werden, ausgenommen jene, die nach Vereinbarung als Tauschexemplare für die „Quartalschrift" geliefert werden.)

Alte und neue Welt. Illustriertes Familienblatt. Benziger, Einsiedeln. Jährlich 12 Hefte. Quartal M. 4.50, Fr. 3.75; 1 Heft M. 1.50, Fr. 1.25.

Ambrosius. Monatsschrift für Müttervereins-Leiter und Jugendseelsorger. Herausgegeben von der pädagogischen Stiftung Cassianeum in Donauwörth. Schriftleitung: P. Arsenius Dotzler O. F. M., Franziskanerkloster Dietfurt a. Altmühl. Jährlich 12 Nummern. Preis vierteljährig M. 2.—, K 8.—; durch die Buchhandlung M. 2.50, K 10.—.

Archiv für Präsides. Monatsschrift für katholisch-soziale Vereinsarbeit. Verlag des Katholischen Volksbundes i. Oe., Wien, I., Predigergasse 5. Jährlich K 24.—.

Benediktinische Monatsschrift, herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern), erscheint monatlich in einem vorläufigen Umfang von 32 bis 48 Seiten mit mehreren Kunstbeilagen. Jährlich M. 20.50. Für Seminare, Erziehungsanstalten und Vereine, die mindestens 5 Stück unmittelbar beziehen, wird ein Vorzugspreis gewährt. Kunstverlag Beuron.

Christliche Kunstblätter. Organ des Linzer Diözesan-Kunstvereines. Monatlich 1 Nummer. Linz, Herrenstraße 19. K 14.—.

Chrysologus. Blätter für Kanzelberedsamkeit. Monatsschrift für die Rede auf der Kanzel und im Verein. In Verbindung mit Regens Dr Ries, St. Peter, und Univ.-Prof. Dr Ude, Graz, herausgegeben von Priestern

der Gesellschaft Jesu im Ignatiuskolleg zu Valkenburg (Holland). Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn. Jährlich M. 12. — und 20% Teuerungszuschlag, Verpackung und Porto.

Collationes Brugenses. Opus periodicum, opera RR. DD. Professorum Maj. Sem. Brugensis editum. Prodit menstruis fasciculis. Fr. 12.— (superaddita taxa postali pro exteris).

Der christliche Kinderfreund. Monatsschrift für christliche Erziehung und Rettung der Jugend. Verlag: Kinderfreund-Anstalt in Innsbruck. Jährlich K 7.—, M. 5.—, Fr. 3.—, Lire 5.—.

Der Morgen. Monatsschrift zur Förderung der Nüchternheitsbewegung und zur Erneuerung christlichen Lebens. Morgen-Verlag Frankfurt a. M. Jährlich M. 5.—.

Der Prediger und Katechet. Eine praktische katholische Monatsschrift für Prediger und Katecheten. Unter Mitwirkung einer Reihe von Welt- und Ordenspriestern herausgegeben von der bayerischen Ordensprovinz der Kapuziner. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Preis für den Jahrgang von 12 Heften M. 12.—, bei Frankozusendung jedes einzelnen Heftes in Deutschland, Oesterreich und Luxemburg M. 13.20, im Ausland postfrei M. 15.—.

Deutsche Katholiken-Zeitung. Deutsche Kirchenzeitung. Organ für Religion und Kirchenpolitik. Hauptschriftleitung: Hochschulprofessor Dr Engert, Villingen. Vierteljährig M. 6.50.

Deutscher Hausschatz. Illustrierte Familienzeitschrift. Verlag Pustet, Regensburg. Monatlich 1 Heft. Vierteljährlich M. 6.—.

Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatsschrift. Herausgegeben von Priestern der Gesellschaft Jesu. Freiburg, Herder. Vierteljährig M. 4.— und Zuschläge.

Echo aus den Missionen der Väter vom Heiligen Geist. Verlag: Missionshaus Knechtsteden, Station Dormagen, Rhld. M. 2.—, Fr. 3.—.

Jugendführung. Zeitschrift für Jünglingspädagogik und Jugendpflege. Herausgegeben vom Verband der katholischen Jünglingsvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf (Schließfach 211). Erscheint monatlich. Jährlich M. 10.—.

St. Kamillusblatt. Monatsschrift für die christliche Familie, besonders für Kranke und Krankenfreunde. Herausgegeben von den deutschen Kamillianern. Verlag: Wuppertaler Druckerei, Elberfeld. Jährlich M. 3.50.

Katechetische Blätter. Monatlich 1 Heft. Organ des Münchener Katechetenvereines. Herausgegeben von Dr Jos. Göttler. Köselsche Buchhandlung in Kempten-München. Preis im Buchhandel M. 8.80, bei frankierter Einzelzusendung M. 10.—.

Kirche und Kanzel. Blätter für homiletische Wissenschaft. Eine Vierteljahrsschrift. Herausgegeben von P. Dr Thadd. Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn. Ferdinand Schöningh. Abonnementspreis M. 10.—.

Literarischer Handweiser. Begründet von Franz Hülskamp und Hermann Rump. Herausgegeben von Dr Gustav Keckeis. Herder, Freiburg. Jährlich 12 Nummern. M. 12.—.

Mariazeller Grüße. Monatsschrift zu Ehren Unserer Lieben Frau von Mariazell. Herausgegeben von der Benediktinerabtei St. Lamprecht. Redigiert von P. Othmar Wonisch O. S. B. Graz, Verlagsbuchhandlung „Styria". Preis vollständig (12 Nummern) einschließlich Porto K 6.—, Ausland M. 6.—.

Monika. Zeitschrift für kath. Mütter und Hausfrauen. Monatlich 2 Nummern. Donauwörth. Vierteljährig M. 3.—, Fr. 1.50, K 12.—.

Pastoralblatt, herausgegeben von mehreren katholischen Geistlichen Nordamerikas. Erscheint monatlich. St. Louis, Mo., B. Herder Book Co. Jährlich Dollar 2.—.

Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausgegeben von der Pädagogischen Stiftung Cassianeum. Donauwörth, Auer. Halbjährig M. 15.60. (K 75.—.) Einzelheft M. 6.—.
Präsides-Korrespondenz für Marianische Kongregationen. Redigiert von P. Georg Harrasser S. J. Verlag der Präsides-Korrespondenz Wien, IX/4, Lustkandlgasse 41. Jährlich 6 Hefte. K 3.60, M. 3.60, Fr. 3.60.
Seraphischer Kinderfreund. Vereinsblatt für das Seraphische Liebeswerk für arme Kinder. Erscheint monatlich in Linz a. d. D., Preßverein. Für ein Almosen von K 10.— wird man Teilnehmer an diesem Rettungswerke und erhält diese Zeitschrift.
Volksfreund. Zeitschrift zur Förderung der Nüchternheit. Vereinsorgan des Kreuzbündnis. Schriftleiter P. Franz Syring. Kommissionsverlag Fredebeul u. Koenen, Essen. Monatlich einmal. M. 5.—.

Kalender für 1921.

Herders Wochen-Kalender 1921. Mit gegen 150 Bildern und farbigem Umschlag. Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.— und Zuschläge.
Jugendkalender für das Jahr 1921. Katholischer Schulverein, Wien, I., Stephansplatz 6. Mit Postzusendung K 5.50.
Schutzengelkalender 1921. Herausgegeben von Kanonikus Josef Liensberger. 24° (60). Innsbruck, Wien, München, Verlagsanstalt „Tyrolia". K 7.80.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Peter Sinthern S. J.

1. Interkonfessionelle Vereinigungsbestrebungen in der nichtkatholischen Welt. Die „Liga der Religionen". — 2. Eine „katholische Kirche ohne Rom". — 3. Anglikanisch-orthodoxer Sonderbund. Geschichtliches. — 4. Die Genfer Konferenzen. Konferenz zur Vorbereitung eines „Weltkirchenkongresses". „Weltkonferenz für kirchliche Glaubens- und Verfassungsfragen."

1. Interkonfessionelle Vereinigungsbestrebungen in der nichtkatholischen Welt. Die „Liga der Religionen". Die Vorgänge im Protestantismus verdienen unsere Aufmerksamkeit. Zunächst die Bestrebungen zum Zusammenschlusse aller christlichen Konfessionen der Welt. Denn **eine** solche allgemeine „Liga der Religionen", eine „christlich-religiöse Analogie zur weltpolitischen Liga der Nationen", das heißt zum „Völkerbund", ist das erklärte letzte Ziel. Eine Anzahl protestantischer Bischöfe der amerikanischen Episkopalkirche hat die Bewegung in die Hand genommen. Der Bericht einer von ihnen nach Europa und Asien gesandten Mission schildert die Rundreise, welche die Bischöfe von Chicago, Southern Ohio, Fond-du-Lac und die Doktoren Parsons und Roders von Neuyork über Athen, Smyrna, Konstantinopel, Sophia, Bukarest, Belgrad und Rom im Frühjahr und Sommer 1919 unter Billigung und mit Unterstützung der Ententeregierungen unternahmen. In Rom trennten sich die Herren, die einen begaben sich nach Alexandrien, Kairo, Jerusalem und Damaskus, die anderen suchten Norwegen, Schweden und England auf. Die interessanteste Stelle der Denkschrift ist der Bericht über den Empfang im Vatikan. Die Mission hatte durch Msgr. Ceretti, Sekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, dem Papste und dem Kardinal-Staatssekretär die offizielle Einladung, in Latein, und ein Memorandum über Zweck und Plan der beabsichtigten „Weltkonferenz der christ-

lichen Konfessionen", in Englisch, überreichen lassen und darauf die Einladung zur Audienz am 16. Mai 1919 erhalten.

„Zur festgesetzten Stunde", so meldet der Bericht wörtlich, „wurden wir von Kardinal Gasparri empfangen. Se. Eminenz bewillkommnete uns in herzlicher Weise und drückte seinen heißen Wunsch aus, die Christenheit sich wieder vereinigen zu sehen. Wir bemühten uns, von ihm etwas zu erfahren über die Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Weltkonferenz. Er antwortete uns, daß der Papst uns herzlich empfangen und uns selbst die Antwort geben werde. So tritt nun also der Papst in Szene. Er empfing uns sehr liebenswürdig und antwortete uns ganz offen. Der Gegensatz zwischen der persönlichen Haltung des Papstes uns gegenüber und seiner offiziellen Haltung gegenüber der Weltkonferenz trat scharf hervor. Von der einen Seite zeigte sich der Papst von einer unwiderstehlichen Liebenswürdigkeit, während er anderseits von einer unerschütterlichen Strenge war. Die Aufrichtigkeit der persönlichen Liebenswürdigkeit des Papstes uns gegenüber wurde ebenso sehr betont, wie seine Festigkeit in seinem Vorsatz, unsere Einladung offiziell zurückzuweisen. Seine Heiligkeit selbst bestand auf dieser Unterscheidung.

Wir machten die Bemerkung, daß im wesentlichen die ganze Christenheit, mit Ausnahme der römischen Kirche, ihre Bereitwilligkeit, an der Weltkonferenz teilzunehmen, ausgedrückt hätte, und daß unsere Einladung in Wirklichkeit, wenn auch nicht offizieller Art, diese ganze christliche Vereinigung repräsentierte. Wir versuchten auch darauf hinzuweisen, wie die Weltkonferenz, in der gegenwärtigen Krisis der Menschheitsgeschichte, der römisch-katholischen Kirche eine strategische Gelegenheit biete, ihr Apostolat auszuüben. Doch es war schwierig, auf unseren Ausführungen zu beharren, angesichts einer gegenteiligen Erklärung, auf die man sich bereits festgelegt hatte. Die Antwort ward uns zuteil und wir verabschiedeten uns. Wir könnten in Wahrheit nicht sagen, daß uns diese Antwort überrascht hätte; aber wir glauben, daß der größte Teil der Christenheit unsere Enttäuschung teilen wird darüber, daß die Autoritäten der römisch-katholischen Kirche kein Mittel zu finden wissen, mit den anderen Christen in freundschaftliche Beratung einzutreten.

Nachdem wir unsere Angelegenheiten behandelt, bot uns der Papst seine Gastfreundschaft im Vatikan an, lud uns ein, längere Zeit in Rom zu bleiben und gab uns seinen Segen. Die Antwort des Papstes auf unsere Einladung wurde uns mündlich gegeben. Nachdem wir aber den Audienzsaal verlassen hatten, übergab uns Msgr. Ceretti ein Dokument, das man vor unserem Besuch redigiert hatte, und das die offizielle Sprache Seiner Heiligkeit getreu wiedergibt. Es lautet: ‚Mit bestem Dank für Ihren Besuch erklärte der Heilige Vater, daß er in seiner Eigenschaft als Nachfolger des heiligen Petrus und als Statthalter Jesu Christi keinen glühenderen Wunsch hege, als daß eine einzige Herde und ein einziger Hirt sei. Se. Heiligkeit fügte hinzu, daß die Lehre und die Praxis der römisch-katholischen Kirche, betreffend die sichtbare Einheit der Kirche Christi, aller Welt gut bekannt wäre; daraus folgt, daß die katholische Kirche nicht an einem Kongreß von der Art des Weltkongresses teilnehmen könne. Dessenungeachtet beabsichtigt Se. Heiligkeit durchaus nicht, den betreffenden Kongreß für jene, die nicht mit dem Stuhl des heiligen Petrus geeint sind, zu mißbilligen; im Gegenteil wünscht er dringend und betet für jene, die an dem Kongreß, falls er zustande kommt, teilnehmen werden, daß sie durch die Gnade Gottes das Licht sähen und sich einigten mit dem sichtbaren Haupt der Kirche, durch die sie mit offenen Armen aufgenommen würden.‘ Gleichzeitig mit dieser Mitteilung händigte Monsignore Ceretti uns eine Kopie des Briefes vom Kardinal-Staatssekretär vom 8. November 1865: Ad quosdam Puseistas Anglicos und die Enzyklika des heiligen Offiziums ‚Apostolicae Sedis‘ vom 16. September 1864 ein."

Die beiden erwähnten Dokumente beziehen sich auf ähnliche Bestrebungen in früherer Zeit. Das an zweiter Stelle stehende, zeitlich frühere, wendet sich gegen die Teilnahme der Katholiken an der damals gegründeten „Gesellschaft für die Einheit des Christentums"; es handelte sich um die Vereinigung der katholischen, anglikanischen und griechisch-schismatischen Kirche in der Weise, daß in den Punkten, in denen die Glaubensbekenntnisse voneinander abweichen, Bekenntnisfreiheit gelassen würde. Das heilige Offizium legte die Unmöglichkeit der Sanktionierung eines solchen Widerspruches dar, der nur zum Indifferentismus führen müsse. Die Gründe, worauf sich das Dekret stützt, behalten auch noch heute ihre volle Beweiskraft. Auf diese Erklärung erfolgten von englisch-protestantischer Seite heftige Angriffe gegen Rom. Pusey, damals Führer der Oxford-Bewegung, beteuerte in einem eigenen Antwortschreiben den guten Glauben und die Aufrichtigkeit des Wollens seiner Freunde. Das erste oben erwähnte Schreiben ist die Antwort des Kardinals Patrizi auf die Zuschrift Puseys. Kardinal Patrizi erkennt darin gerne die gute Gesinnung Puseys an, legt dann aber noch einmal die gesamte diesbezügliche Lehre an der Hand der Heiligen Schrift und der Väter dar, um den Beweis zu führen, daß die angestrebte Einheit ausschließlich innerhalb der Kirche zu finden sei; alles andere sei nicht Einheit.

Zu der ablehnenden Stellung des Heiligen Stuhles macht die „Frankfurter Zeitung" die verständige Bemerkung: „Die Anglikaner gehen von einer Drei-Kirchen-Theorie aus, wonach die römisch-katholische Kirche, die anglikanische und die morgenländische gleichberechtigte Zweige der einen katholischen Kirche seien. Aber die römisch-katholische Kirche kann das nicht anerkennen, ohne eines ihrer Grunddogmen aufzugeben, das Dogma der ‚Una sancta', mit dem Primat des Bischofs von Rom als des Nachfolgers Petri. Man mag über dieses Dogma denken wie man will; aber wenn die Kirche nun einmal auf ihm beruht, kann sie anderen Kirchen dogmatische Gleichberechtigung nicht zugestehen, ohne ihr eigenes Dogma zu verlassen und damit etwas anderes zu werden als sie ist. Die Anglikaner freilich hegen eine Erwartung, an der sie festhalten, nämlich daß ihre Kirche berufen sei, einmal eine Synthese zwischen Rom und dem Protestantismus herbeizuführen. Tatsächlich hat sich der Anglikanismus weniger weit vom Katholizismus entfernt, als der kontinentale Protestantismus, sowohl in der Lehre als in den äußeren Formen. Aber wer den Katholizismus kennt, wird nicht bezweifeln, daß ganz unglaubliche Ereignisse eintreten müßten, wenn es zu einer solchen Synthese kommen sollte. Am 4. Juli hat der Vatikan einen Erlaß herausgegeben, der den Katholiken verbietet, an Kongressen und Vereinigungen teilzunehmen, die die Christenheit organisatorisch wiedervereinigen wollen."

Die Wirkung der festen und würdigen Sprache des Papstes zeigte sich bereits in der Haltung der Patriarchen von Alexandrien, Jerusalem, Kairo und Antiochien, die zwar mündlich zustimmten, aber doch keine schriftliche Erklärung abgaben, wie Nikolaus von Cäsarea, Meletios von Athen, Cyrillos von Cypern und Dimitri von Belgrad, deren Schreiben in der Denkschrift abgedruckt sind. Eine weitere Wirkung scheint die Rückkehr zweier amerikanischer protestantischer Bischöfe, eines Presbyterianers und des jansenistischen Erzbischofes zur Kirche zu sein.

2. Eine „katholische Kirche ohne Rom". Neben diesem Streben nach einer allgemeinen „Liga der Religionen" geht schon lange ein anderer Plan einher, auf welchen nun, infolge der ablehnenden Haltung des Heiligen Stuhles, tatsächlich zurückgegriffen wird: Eine „katholische Kirche ohne Rom", oder, wie Erzbischof Söderblom von Upsala sich ausdrückt, ein „evangelischer Katholizismus". Ueber diesen Gedanken äußerte sich Söderblom voriges Jahr in der Zeitschrift „Die Eiche". Darnach wäre die „evangelische Katholizität" eine Vereinigung, „die die einzelnen Reli-

gionsgemeinschaften mit ihren Bekenntnissen und Organisationen in Ruhe läßt, die aber nötig ist, wenn die Zersplitterung nicht unrettbar Schwäche verursachen soll". Die Christenheit brauche ein gemeinsames Sprachrohr; „was ich befürworte, ist ein ökumenischer Kirchenrat, die ganze Christenheit vertretend und so eingerichtet, daß er im Namen der Christenheit redet, abwägend, warnend, stärkend, bittend in gemeinsamen religiösen, sittlichen, sozialen Angelegenheiten der Menschheit. Seine Zusammensetzung müßte Ernennungen, die selbstverständlich sind, mit Wahlen auf breiter demokratischer Grundlage vereinen. Da man nicht darauf rechnen kann, daß sich Rom mit seiner exklusiven Abgrenzung schon in einer solchen Gemeinschaft vertreten läßt, so bleiben zwei alte christliche Aemter, die selbstverständliche Glieder im ökumenischen Kirchenrate wären, nämlich der Patriarch von Konstantinopel und der Erzbischof von Canterbury. Daneben müßten nach Maßgabe ihrer Bedeutung und ihres charakteristischen Gepräges die übrigen Teile der evangelisch-katholischen Christenheit in Amerika und Europa durch drei oder mehr gewählte Mitglieder vertreten sein ... Dieser ökumenische Kirchenrat wäre nicht mit einer äußeren Vollmacht auszustatten, sondern hätte in dem Maße Einfluß zu gewinnen, wie er mit geistiger Autorität aufzutreten vermag. Er würde nicht ex cathedra, sondern aus der Tiefe des menschlichen Gewissens zu reden haben". Der erste Schritt wäre eine Föderation der in Frage kommenden Kirchen. Für die Rettung der Welt aus dem heutigen Chaos bedürfe man christlicher Lebensprinzipien, eine tiefere Einwirkung von ihnen sei aber nur durch eine einheitliche Aktion der Kirchen zu erreichen. Wie die Erwähnung des Patriarchen von Konstantinopel und des Primas von Canterbury zeigt, ist von Söderblom an einen anglikanisch-orthodoxen Sonderbund als an den Kristallisationskern seines „evangelischen Katholizismus" gedacht. Konstantinopel und Canterbury sind in der Tat schon heute die beiden Gravitationszentren aller ernst zu nehmenden Einigungsbestrebungen.

3. Der Anglikanisch-orientalische Sonderbund. Geschichtliches. Die Bestrebungen der im 16. Jahrhundert von der Kirche getrennten Religionsgemeinschaften, mit der bereits seit dem 9., bezw. 11. Jahrhundert ihre eigenen Wege gehenden orthodoxen Kirche eine engere Verbindung, wenn nicht gar Verschmelzung herbeizuführen, sind uralt. Die Führung in dieser Bewegung ging schon früh auf England und den Anglikanismus über. Es ist notwendig, die Geschichte dieser früheren Einigungsbestrebungen, in deren Licht allein die jetzige Bewegung verstanden werden kann, kurz hier darzulegen, wobei uns ein gehaltvoller Artikel von Michel D' Herbigny in den „Etudes" (5. und 20. Oktober 1920) als Wegweiser dient.

Schon die ersten „Reformatoren" empfanden stark den Druck ihrer Vereinsamung, in welche sie durch den Abfall von der Weltkirche geraten waren. Bereits Melanchthon gab sich Mühe, aus der Vereinsamung herauszukommen und mit den Griechen in Verbindung zu treten. Der Patriarch von Konstantinopel, Joasaph II. (1555 bis 1565), würdigte die ihm von Melanchthon griechisch übersandte Confessio Augustana keiner Antwort. Eine Denkschrift der beiden Tübinger Professoren Jakob Andreae und Martin Crusius widerlegte Patriarch Jeremias II. eingehend. Auf einen Brief Osianders im Jahre 1577 erfolgte eine geharnischte Antwort, 1581 machte Jeremias II. allen weiteren Anbiederungen der Lutheraner ein Ende. Jetzt trat der Calvinismus, und mit ihm England auf den Plan. Der von calvinistischen Ideen erfüllte Cyrill Lukaris wurde 1603 Patriarch von Alexandrien, 1621, unter dem Namen Cyrill I., Patriarch von Konstantinopel. Der gleichfalls calvinistischen und puritanischen Ideen zuneigende Primas von Canterbury, Georg Abbot (1610 bis 1633), und ebenso Hugo Grotius standen hinter ihm. Seit der Ankunft des holländischen Predigers Anton Leger im Jahre 1628 in Konstantinopel ging Lukaris offen zur Protestantisierung seines Volkes über; er eröffnete eine prote-

stantische Schule, gab eine in Genf gedruckte griechische Bibel und vor allem die unter seinem Namen bekannte Confessio fidei heraus, welche nach dem Tode des Lukaris von verschiedenen Konzilien, und mit ihnen die protestantischen „Häresien und Häresiarchen“, verurteilt wurde. Ebensowenig fand die Confessio fidei des Patriarchen von Alexandrien, Metrophanes Critopulos (1630 bis 1641), der in Wittenberg, Tübingen und Helmstedt studiert hatte und vorsichtiger als Lukaris und nicht so calvinisch war, Beifall. Im selben Jahre jedoch, wo die Konzilien von Konstantinopel und Jerusalem die Confessio des Lukaris, unter Entschuldigungen für seine Person (1672), verurteilten, traten die orientalischen Patriarchen zum ersten Male direkt mit der anglikanischen Kirche in Verbindung, indem sie deren Anfrage über den Glauben der orientalischen Kirche beantworteten. Noch oft fanden ähnliche Anknüpfungen statt, die sich regelmäßig wieder lockerten, sobald die Orientalen bei genauerem Eindringen in die Sache die protestantischen Bestandteile bei der Hochkirche und bei den Ritualisten wahrnahmen. 1677 erbaute der Bischof von London eine Marienkirche für die griechische Nation; 1694 bestimmte Oxford für sie das Worcester College: die Bemühungen fanden keine Gegenliebe. Gegenseitige Vorschläge über Konversion ziehen sich zwischen 1714 und 1725 hin, doch ohne Erfolg. Die 1581 gegründete englische Levantegesellschaft errichtete anglikanische Kapellen in ihren Comptoires in Aleppo und Smyrna, dasselbe tat die von Edward Barton (1581 bis 1597) gegründete englische Gesandtschaft in Konstantinopel: die gehofften innigeren Beziehungen zwischen den orthodoxen und anglikanischen Geistlichen wollten sich jedoch nicht einstellen.

1633 verlieh Karl I. dem Bischof von London die Jurisdiktion über alle englischen Kaufleute in der Fremde, ein für die englische Weltpolitik wie für die Einigungsbestrebungen gleich wichtiges Ereignis. Karl I. hoffte dadurch, wie sein Biograph Peter Heylyn schreibt, daß es so in Zukunft eine Kirche Englands an allen Höfen der Christenheit, in den Hauptstädten des türkischen Reiches und der anderen muselmanischen Staaten, in allen Comptoires und Plantagen der bekannten Welt geben werde: „So wird sie so verbreitet, so katholisch sein wie die römische Kirche.“ Die koloniale Jurisdiktion des Bischofs von London nahm eine immer größere Ausdehnung an. Nach der Erklärung der Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten gingen, von 1784 bis 1790, die vier ersten Bischöfe von England nach Amerika, am 17. September 1792 nahmen diese die erste Bischofskonsekration auf amerikanischem Boden vor: Von hier geht die „Hierarchie“ der amerikanischen Episkopalkirche aus. In ähnlicher Weise wurden nun auch andere Kolonialbistümer geschaffen: 1787 für Neuschottland, 1793 für Quebec, 1814 für Indien, 1824 für Jamaica, 1836 für Australien. Das System wurde im Jahre 1839 ausgebaut durch die Errichtung des „Rates der Kolonialdiözesen“, der die Gründung der neuen Kolonialdiözesen Neu-Zeland und Jerusalem (1841, letztere englisch-lutheranisch, was in England und bei den Patriarchen des Orientes ein gewaltiger Stein des Anstoßes wurde!) und Antigua, Guyana, Tasmania und Gibraltar (1842). Letzterem, dem zwölften Kolonialbistum, war für die Einigungsbestrebungen die Rolle des ständigen Vermittlers zugedacht. Ihm wurde der ganze Orient unterstellt, mit Ausnahme von Palästina und Nordafrika, welche bei Jerusalem verblieben. Zu ihm gehörten ferner Spanien, Südfrankreich, Italien mit Rom, ein Teil Oesterreichs und der Türkei, Griechenland, Nordafrika (westlich von Tripolis) und alle Inseln des Mittelländischen Meeres. Besonders in Konstantinopel suchte der Bischof von Gibraltar Boden zu fassen, „gegen den Strom von Mönchen, Priestern und Nonnen“, also mit einer direkten Spitze gegen Rom.

Seit 1840 weihte der Diakon William Palmer, Fellow des Magdalen College, der „Interkommunion zwischen der anglikanischen und griechischen Kirche“, welch letztere viele, mehr zum Protestantismus neigende Anglikaner als „abgöttisch“ betrachteten, seine beste Kraft. In Petersburg erklärte er seine volle Unterwerfung unter den dortigen orthodoxen Bischof und verlangte zur Kommunion zugelassen zu werden. Da jedoch der Metropolit Philaretes von ihm die Abschwörung der 39 anglikanischen Artikel verlangte, die er nicht leisten wollte, kam er zur Einsicht der Widersprüche zwischen den Lehren der beiden Kirchen und begann sich nach einer wahrhaft allgemeinen, „katholischen“, an keine nationalen Schranken gebundenen, aber nicht „papistischen“ Kirche zu sehnen. Nach Oxford zurückgekehrt, warf er sich, 1842, mitten in die von Newman ausgehende Oxford-Bewegung hinein und suchte nach einem Mittelweg zwischen „Papismus“ und Protestantismus. Da er bei keinem anderen anglikanischen Bischof Unterstützung fand, verschaffte er sich von dem Gesandtschaftskaplan, Bischof Luscombe in Paris, eine Empfehlung an den russischen Synod und ein Glaubensbekenntnis, aus dem alles für die Orthodoxen Anstößige ausgemerzt war. Er legte das Glaubensbekenntnis vor im Oktober 1842 und glaubte nunmehr der Zulassung zur orthodoxen Kommunion sicher zu sein; dadurch würde via facti eine „katholische, aber nicht römische Interkommunion“ hergestellt, was ihm den Kampf der Traktarianer gegen die protestantischen Grundsätze sehr erleichtern würde. Seine Bitte wurde abgewiesen, in das Glaubensbekenntnis wurde nicht einmal Einsicht genommen, die russische Kirche könne warten, bis „die britannischen Kirchen sich vollkommen ihrer Mutter im Orient unterwerfen würden“. Selbst wenn er die 39 anglikanischen Artikel, wie er jetzt zu tun bereit war, verurteile, aber sich nicht von der anglikanischen Kirche selbst lossage, könne er zur Kommunion nicht zugelassen werden, und auch die anglikanische Kirche als Ganzes nicht, solange sie nicht die 39 Artikel verwerfe. In England fand er dazu bei den Bischöfen keine Neigung, mehr Entgegenkommen zeigten schottische Bischöfe, aber nur einer war zur Mitarbeit bereit. Die Konversion Newmans (8. Oktober 1845) legte zu offen den Widerspruch in der anglikanischen Kirche bloß, den er in Petersburg so gerne verhüllt hätte. In Petersburg hoffte man nun, diesen Oxfordmann zu sich ganz herüberziehen zu können und dadurch den Eindruck, den die Konversion Newmans gemacht hatte, abzuschwächen. Mehrere andere wären gewiß seinem Beispiele gefolgt. Palmer ging noch nach Konstantinopel (1849) und Athen (1851). Aber hier erklärte man ihm, im Gegensatz zur Lehre der russischen Kirche, er sei bisher sicher noch Heide und müsse absolut, nicht etwa nur bedingungsweise, erst getauft werden. Allmählich wurde es ihm klar, daß es für einen Anglikaner ganz ausgeschlossen sei, seine Kirche zu verlassen, um sich dem Orientalismus zuzuwenden. Nachdem er noch eine Reise nach Kairo, Jerusalem, Athen, Philadelphia und Smyrna gemacht hatte, landete er in Rom, 1854, wo er am 18. Februar 1855 nach einigen Wochen der Erwägung, des Gebetes und der geistlichen Uebungen das katholische Glaubensbekenntnis ablegte. Palmer starb 1879 mit der festen Ueberzeugung, daß Anglikaner und Orthodoxe sich eines Tages auf demselben Wege treffen würden, den er gegangen, auf dem Wege nach Rom.

Die Einladungen zum vatikanischen Konzil, welche Pius IX. an Protestanten und Orthodoxe ergehen ließ, brachten diesen wieder ihre Isolierung zum Bewußtsein und führte zu neuen Versuchen der Annäherung. 1870 erschien der griechische Erzbischof Lykurgos von Syra und Tenedos zur Weihe der griechischen Kirche zu Liverpool in England. Es gab lange dogmatische Konferenzen über alle Punkte der Theologie, offizieller Schriftwechsel zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel und der griechischen Synode einerseits und Tait, dem Primas von Canterbury anderseits, und schließlich die Zusage, daß griechische Geistliche sterbenden

Anglikanern, die sie rufen würden, geistlichen Beistand leisten würden. Als Vermittler zwischen Konstantinopel und London ernannte Tait 1874 seinen Vertrauten Sandford zum Kolonialbischof von Gibraltar und 1877 löste Taits Nachfolger, Benson, die Beziehungen des Kolonialbischofs von Jerusalem zum Luthertum; der neuernannte Blyth sollte, zur Schonung der griechischen Empfindlichkeit, nicht mehr Bischof von, sondern nur noch in Jerusalem sein und sein Nachfolger, Mac Innes, verlegte 1914 seine Residenz nach Kairo, wobei ihm als Sprengel Palästina, Syrien, Aegypten, der Sudan, die Häfen des Roten Meeres, Cypern und einige Gebiete Kleinasiens zugewiesen wurden. Für die Verluste, welche der Kolonialbischof von Gibraltar dadurch erlitt, wurde er durch die ganze untere Donau, durch die Küsten des Schwarzen und Kaspischen Meeres und durch Südrußland entschädigt. Sandford, der Bischof von Gibraltar, entfaltete im Dienste des „katholischen, aber reformierten" Kirchengedankens eine fieberhafte Tätigkeit, nicht weniger als 45 Zusammenkünfte hatte er mit orientalischen Prälaten. 1899 war er zur Einsicht gelangt, daß die Hoffnung auf eine Einigung der anglikanischen und orthodoxen Kirche aussichtslos sei. Auch der Weg über die „Altkatholiken", auf die man so große Hoffnungen gesetzt hatte, erwies sich, infolge des steigenden Radikalismus der Sekte, als ungangbar. Der Stein des Anstoßes blieben die anglikanischen Weihen, welche die Orthodoxen nicht anerkannten, da die successio apostolica unterbrochen sei, weil die anglikanischen Bischöfe, auf Grund ihres Glaubensbekenntnisses, gar nicht die Absicht haben könnten, bei der Weihe die volle Gewalt zur Spendung aller sieben Sakramente zu erteilen, was zur Gültigkeit der Weihe notwendig sei. Bezüglich der Gültigkeit der von Häretikern gespendeten Sakramente hätten sie bei den Russen keine Schwierigkeit gefunden, während die Griechen sie nicht anerkennen. Trotz des großen Entgegenkommens, welches im Jahre 1903 der amerikanische Episkopalbischof Grafton von Fond-du-Lac, der den Ritualismus bis zum äußersten trieb, in Petersburg fand — es wurde sogar eine Kommission zum Studium der Frage der Vereinigung mit der amerikanischen Episkopalkirche eingesetzt — lag auch hier in der Nichtanerkennung der anglikanischen Weihen der Keim der Erfolglosigkeit. Der Nachfolger des 1914 verstorbenen Grafton erschien auch 1919 beim Papste als eines der Missionsmitglieder zur Vorbereitung der Liga der Religionen.

Von englischer Seite nahm Benson die alten Bestrebungen wieder auf, indem er sich zum Zentenarium des heiligen Wladimir durch zwei Abgesandte in Petersburg vertreten ließ. Zu seiner freudigen Ueberraschung fragte der Metropolit Platon am 14./26. September bei ihm ganz direkt an, „unter welchen Bedingungen die anglikanische Hierarchie eine Vereinigung der beiden Kirchen für möglich halte". Da Benson den Stein des Anstoßes kannte, schickte er ihm ein vierbändiges Werk über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen zu; das Studium der Russen führte wiederum zu einem negativen Ergebnis. Den Mißerfolg schrieb Birkbeck, der Korrespondent des „Guardian", der einer der beiden Abgesandten Bensons war, der ungeschickten Einwirkung auf die russische Geistesverfassung zu. Er beschloß deshalb Rußland zu studieren und seine Landsleute aufzuklären, um sie vor ähnlichen Mißgriffen zu bewahren. Er trat in innige Beziehungen mit dem Prokurator des heiligen Synod, Pobjedonoszew, dessen eifrigster Lobredner er wurde; 30 Jahre lang wurde er nicht müde, ihn und ganz Rußland in der englischen Presse in Brillantfeuer zu zeigen. Pobjedonoszew erwies sich dankbar gegenüber seinem unermüdlichen Lobredner. Birkbeck erlangte allmählich die Stelle einer Art zweiten Gesandten Englands in Petersburg. Auf Birkbecks Veranlassung erschien Creighton, Bischof von Peterborough, kurz darauf von London, bei den Krönungsfeierlichkeiten Nikolaus II. und wurde mit ausgesuchten Ehren von Pobjedonoszew und

dem Zaren empfangen. Darauf entschloß sich im folgenden Jahre der zweite Würdenträger der anglikanischen Kirche, Erzbischof Maclagan von York, nach Petersburg zu gehen; Birkbeck hatte alle Mühe, ihn von dem fatalen Schritt zurückzuhalten, mit seiner Frau zu erscheinen. Der Zweck der Reise war, den ungünstigen Eindruck, den die eben (September 1896) von Leo XIII. ausgesprochene Ungültigkeitserklärung der anglikanischen Weihen hervorgebracht hatte, zu verwischen. Mit Sorgfalt wurde jede Gelegenheit verzeichnet, bei welcher die Russen einem anglikanischen Würdenträger den Bischofstitel gegeben hatten. Das war aber auch alles. Trotz des glänzenden Empfanges und der vielen Verbrüderungsszenen war man sich im Kern der Sache nicht um Haaresbreite näher gekommen, „nur höfliche Beziehungen zwischen den Autoritäten der beiden Kommunionen" seien möglich, das war das Urteil der Lebenserfahrungen Birkbecks. Im folgenden Jahre, Juni 1897, beim Jubiläum der Königin Viktoria, machten der Erzbischof Antonius von Finnland und Wiborg und Pobjedonoszews Vertrauter und späterer Nachfolger, Sabler, einen Gegenbesuch in England. Dort hörten sie auf Schritt und Tritt von den „Sympathien zwischen unseren beiden Zweigen der katholischen Kirche" reden. Erzbischof Antonius aber erklärte, daß die Einheit des Glaubens die Vorbedingung für die Interkommunion sei. Man stand am alten Fleck.

Unterdessen wurde in Konstantinopel weiter gearbeitet. 1898 sandte Temple, der neue Erzbischof von Canterbury, ein warmes Schreiben an den Patriarchen Konstantin V., der in Halki, Athen, Straßburg und Heidelberg studiert hatte, und erhielt eine freundliche Antwort. Im folgenden Jahre beklagte sich der Patriarch zwar über die „skandalösen Broschüren" der Bibelgesellschaft — das Alte Testament griechisch aus dem Hebräischen übersetzt, statt der Uebersetzung der Septuaginta —, trotzdem setzte der Bischof von Salisbury bei einem Besuche in Konstantinopel es durch, daß eine aus drei Griechen und einem Anglikaner bestehende beständige Kommission zum Studium der Mittel zur Vereinigung der beiden Kirchen geschaffen wurde. Ein Memorandum in fünf Artikeln sollte den Griechen eine genauere Kenntnis der anglikanischen Kirche vermitteln. Im Phanar wurde eine englische Druckerei, zu Ehren des aus Tharsus stammenden heiligen Bischofs Theodor von Canterbury, errichtet. Patriarch Joachim III., der, 1884 abgesetzt, seinen Sitz 1901 wieder einnahm und ihn bis zu seinem Tode, November 1912, behielt, nahm den Gedanken der Einigung mit Feuereifer auf. Er befragte alle orthodoxen Kirchen über die Opportunität einer Vereinigung und schlug die Abhaltung eines allgemeinen Konzils und die Annahme des Gregorianischen Kalenders vor. Die Russen zeigten die kalte Hand. Die Vereinigung könne nicht nur von einem Teile der anglikanischen Kirche, der Hochkirche, ausgehen und zuerst müsse in der anglikanischen Kirche die calvinistische Strömung, welche das Wesen der Kirche leugne, ihres Einflusses beraubt werden. Hier setzte der hochkirchliche eifrige Ritualist, der Kolonialbischof Collins von Gibraltar (seit 1904) ein, der den Ritualisten der eifrigen „Vereinigung der orientalischen Kirche" als der ideale Repräsentant der anglikanischen Kirche erschien, bei den Orientalen sehr angesehen war und auch der katholischen Kirche und ihrer Autorität gegenüber große Ehrfurcht bezeigte. Auf der Lambeth-Konferenz 1908 brachte er seinen Plan zur Vereinigung mit den orientalischen Kirchen zur Annahme. Sein Geist schwebt heute noch über den eifrigsten Anhängern der Union zwischen Anglikanern und Griechen. Der Nachfolger von Collins auf dem Bischofsstuhle von Gibraltar zeigt weniger Sympathie für die katholische Kirche.

Die Kriegserfolge eröffneten auf einmal ganz neue Aussichten und das politische wie das religiöse England griff zu mit beiden Händen. Vor dem Kriege, im Jahre 1906, gründete Fynes-

Clinton in London die „Anglican and Eastern Orthodox Churches Union“, welcher auch mehrere russische Bischöfe angehörten und die auch Filialen in Rußland und Amerika errichtete. Diese Teilnahme des russischen Klerus an einer auswärtigen Gesellschaft gefiel jedoch dem Heiligen Synod nicht, deshalb wurde eine rein russische Gesellschaft gegründet, deren Leitung mit der englischen in Verbindung trat. Sie hielt ihre erste Zusammenkunft im Februar 1912 bei Sabler, dem Vertrauten und Nachfolger Pobjedonoszews, und, was ebenso bezeichnend, unter dem Vorsitze des Bischofs Eulogius, des geschworenen Feindes Roms, welcher als erster russischer Bischof auf dem den Katholiken entrissenen Stuhle von Chelm saß. Es wurde hier bekanntgegeben, daß man kirchengeschichtliche Vorträge durch anglikanische Geistliche halten lassen wolle. Als erster erschien anfangs Mai Puller, der in der offiziellen Residenz des Oberprokurators des Heiligen Synods vor mehr als 300 der einflußreichsten Männer des damaligen Rußland durch eine Darlegung der Kirchengeschichte Englands seit dem 6. Jahrhundert die „legale und geistige Kontinuität der Kirche Englands vor und seit der Reform“ zu erweisen suchte. Das Bemerkenswerteste war, daß er es verstand, den Orthodoxen die Gleichwertigkeit der abendländischen Formel Filioque und der morgenländischen Per Filium überzeugend darzutun und auch die Einschaltung des Filioque in das Symbolum zu rechtfertigen. Kurz vorher war die „Anglican and Eastern Orthodox Churches Union“ mit der weniger bedeutenden „Eastern Church Association“ zu „The Anglican and Eastern Association“ verschmolzen worden. Dieser mächtigen Vereinigung, welche anfangs 1920 bereits 3000 Mitglieder zählte, darunter viele englische und russische Staatsmänner und 10 orthodoxe und 36 anglikanische Bischöfe, die der amerikanischen Filiale nicht mitgerechnet, stand unter der Leitung des schon erwähnten Bischofs Collins von Gibraltar, nach dessen Tod unter der Leitung des Bischofs Blyth von Jerusalem (1911 bis 1914) und nach dessen Tod unter der Leitung des Bischofs Winnington-Ingram von London. Indem man so klugerweise immer einen einfachen anglikanischen Bischof mit der Leitung betraute, fiel der Generalvorsitz von selbst dem aus Amerika auf den Erzstuhl von Jaroslaw und Rostow berufenen Tychon zu, dessen Bedeutung schon daraus hervorgeht, daß ihn das allrussische Konzil von 1917 auf den Patriarchenstuhl von Moskau setzte, um dort wieder anzufangen, wo die russische Kirche vor den „Reformen“ Peters des Großen stand. Die Erzbischöfe von Athen, Belgrad und Cypern traten gleichfalls der Bewegung bei. Die Seele der Gesellschaft ist der Gründer Fynes-Clinton, seine Hauptstütze Athelstan Riley, ein Freund des früher erwähnten Birkbeck, zweiter Vizepräsident ist der griechische Gesandte Gennadius, eine große Rolle spielt auch der Leiter des Unionsorgans „The Christian East“, Sparrow Simpson.

Der Krieg führte zu zahlreichen Berührungen zwischen der anglikanischen und orthodoxen Welt. Der Bischof von London wurde in Saloniki und Athen offiziell empfangen, der Bischof von Jerusalem erhielt durch die Ereignisse erhöhte Bedeutung, in Libau, Kronstadt und besonders in Serbien feierten die Anglikaner ihren Gottesdienst in orthodoxen Kirchen. Die Intimität der Serben ging fast bis zur Einigung. 600 serbische Knaben und Jünglinge erhalten in England ihre Erziehung, in der St.-Pauls-Kathedrale in London hielten die Serben ihren Gottesdienst unter Vorsitz des Erzbischofs von Canterbury, anglikanische Geistliche wurden zur Seelsorge der geflüchteten Serben offiziell delegiert, der serbische Mönch, jetzt Bischof, Velimerovic wurde eingeladen, vor Anglikanern in den Kathedralen von London, Manchester, Birmingham, Southwark, Oxford, Peterborough, Edinbourg, Winchester, Aberdeen und anderen zu predigen. Gegen die Folgerung, daß sie nun auch Nonkonformisten sprechen lassen müßten, glauben sich die Anglikaner dadurch gefeit, daß diesen die **Successio apostolica** fehle, die sie für sich in Anspruch nehmen. Wie sie

jedoch einen Katholiken am Sprechen hindern könnten, ist nicht mehr zu sehen. In Saint-Mary-le-Bow (Chapside) und in Birmingham predigten anglikanische Bischöfe beim serbischen Gottesdienst. Der serbische Episkopat vertraute die Ausbildung seiner Geistlichen dem anglikanischen Klerus an, März 1920 schlugen die ersten 13 serbischen Theologen ihr Heim in Oxford auf, wo der Erzbischof von Belgrad und der von Monastir sie besuchten. Zahlreiche orientalische Bischöfe aus den Balkanländern und dem Orient erschienen in London, wo sie in geschickter Weise mit dem Bischof von London, dem Primas von Canterbury und dem Bischof von „Zentral- und Mitteleuropa", Bury, in Verbindung gebracht wurden. Der Erzbischof von Karlowitz feierte als erster ein griechisches Pontifikalamt in einer anglikanischen Kirche. Schon sehen viele Anglikaner im Geiste jene „nicht-römische Katholizität" sich offenbaren, welche sie der katholischen Kirche triumphierend entgegenstellen zu können hoffen.

Das Hauptaugenmerk blieb bei all dem auf Rußland gerichtet; erst der Zusammenbruch Rußlands ließ viel ausschweifendere Pläne reifen, deren Mittelpunkt nicht mehr Petersburg, sondern Konstantinopel ist. In den drei ersten Jahren des Krieges erkalteten die Beziehungen zu Rußland, es war besonders die steigende Macht Rasputins, die daran schuld war. Nach dem Sturze des Zaren (15. März 1917) glaubte man in England die Zeit gekommen. Allein der offizielle Ostergruß, den der Primas von Canterbury genau einen Monat nach der Abdankung des Zaren „im Namen der Kirche von England an den Heiligen Synod" richtete, wurde nicht einmal einer Antwort gewürdigt. Im August 1917 trat das allrussische Konzil zusammen. Die Segenswünsche, die der Primas von Canterbury sich beeilte dorthin zu senden, blieben drei Monate ohne Antwort. Da wurde im November 1917 der Vorsitzende der anglikanisch-orientalischen Vereinigung, der Metropolit Tychon von Jaroslaw und Rostow, zum Patriarchen gewählt. Am 14. Dezember brachte er im Konzil den Antrag ein, mit den Episkopalkirchen Englands und Amerikas in Verbindung zu treten, um engere Beziehungen zwischen diesen Kirchen und der Kirche Rußlands herzustellen; der Antrag wurde angenommen und legalisierte alle weiteren Schritte. Anglikanien wußte nicht, wie ihm wurde; das schien des Glückes fast zu viel, daß die Annäherungsbestrebungen wieder aufgenommen wurden, und zwar diesmal von russischer Seite, und gar vom neuerwählten Patriarchen, welcher vor seiner Rückkehr nach Jerusalem zweiter russischer Bischof für die Vereinigten Staaten gewesen war und mit Recht als ein geistig und sittlich hochstehender Charakter gewertet wurde. Eine kleine Wolke nur aus der Vergangenheit des neuen Patriarchen stand noch am lachenden Himmel. Im Jahre 1905 trat ein anglikanischer Geistlicher in Amerika, Ingram-Irvine, zur orthodoxen Kirche über. Tychon zeigte es dem anglikanischen Bischof von Missouri, S. Tuttle, als Vorsitzenden der „protestantischen Episkopalkirche" an mit der Bemerkung, er werde ihn weihen, um ihn zum Priester zu machen. Das hieß auf deutsch, daß Tychon die anglikanischen Weihen nicht als gültig anerkannte, die so als Damoklesschwert immer und ewig über den Häuptern des Anglikanismus hängen. Tychon bewies seelische Größe durch seine rücksichtslose Verurteilung der Häupter der Bolschewiken im Jahre 1918, die ihm nach menschlichem Ermessen Stellung und Leben kosten konnte; der Befehl zu seiner Verhaftung wurde in der Tat gegeben, konnte aber nicht ausgeführt werden, weil seine Gläubigen den Patriarchen bewachten, der, mit allen Insignien seines Amtes geschmückt, in der Kathedrale auf seinem Throne saß. Man hält ihn selbst des Martyriums zur Büßung der Sünden seines Volkes für fähig. Solche Männer sind jedenfalls ernster zu nehmen, als die früheren lakaienhaften Hofbischöfe und auch Einigungsbestrebungen bekommen in der Hand solcher Männer ein anderes Gesicht. Am 14. Dezember 1917 faßte das allrussische Konzil den Beschluß, mit der anglikanischen Kirche in engere

Fühlung zu treten. Schon drei Tage später erhielt Tychon von dem freudig überraschten Primas Rondall von Canterbury ein Glückwunschschreiben, in dem die von Tychon in seiner Antwort gleichfalls aufgenommene Stelle stand: „Auf die christliche, in der ganzen Welt durch die Bande des Glaubens geeinte Kirche muß das Menschengeschlecht in den Stunden der Finsternis und Verwirrung schauen, um Licht und Heil zu erlangen." In der Antwort Tychons hieß es noch: „Mögen alle Christen sich einigen zu einem energischen Kampfe für das glorreiche Banner unseres Glaubens, das heilige Kreuz unseres Erlösers ... Möge endlich das allgemeine Unglück dieser Zeit allen Zweigen der Christenheit zur Lehre gereichen und sie einander näher bringen im Geiste der Liebe und der Einheit." Könnte man aus diesen Worten noch einen Anklang an die Puseysche Drei-Kirchen-Theorie herauslesen, so zeigt die kurz vor der Beendigung des allrussischen Konzils, im September 1918 von ihm erlassene Sympathiekundgebung „für die ernstlichen Bestrebungen der Altkatholiken und der Anglikaner, sich mit der orthodoxen Kirche zu vereinigen", daß man in Rußland nur an eine Vereinigung durch Aufgehen in der orthodoxen Kirche denkt. Tychons Hoffnungen auf den „christlichen König von England" und auf Wilson erscheinen im August 1920 schon bedeutend gesunken. Auch von den Engländern fühlte man sich, durch die allen Hilferufen an die Anglikaner zum Trotz verfügte Zurückziehung der englischen Truppen aus Odessa und Archangelsk, im Stiche gelassen. Noch bis heute weiß man nicht, ob das von den Bolschewiken in die Welt gesandte angebliche Radiotelegramm Tychons echt ist, welches besagen würde: „Meidet alles, was den Verdacht der leitenden Sowjets rechtfertigen könnte. Fügt euch ihren Anordnungen in allem, was nicht gegen euren Glauben und euer Gewissen ist."

Sind so die verheißungsvollen Beziehungen zwischen der anglikanischen und russischen Kirche im Jahre 1920 ins Stocken geraten, so wurden die Fäden zwischen London und Konstantinopel nur um so dichter gesponnen. Freimaurerlogen und christliche Kirchen, alles setzte der schlaue Kreter Venizelos in Bewegung, um den Traum des Griechentums, die Eroberung Konstantinopels, zur Wirklichkeit zu machen. Keine religiösen Bedenken konnten ihn hindern, zu diesem Zwecke alle Schwierigkeiten gegen eine vollständige religiöse Einheit der anglikanischen und orthodoxen Kirche aus dem Wege zu räumen. Die Russen sind in Konstantinopel heute ausgeschaltet, ebenso die Bulgaren, das nächste Ziel ist die Verdrängung der Türken, zunächst, um Empfindlichkeiten zu schonen und Verdacht zu vermeiden mittelst einer anglo-griechischen Besetzung. Der Widerstand gegen eine Verschmelzung der Kirchen wird nicht von dem zum großen Teil im protestantischen Fahrwasser schwimmenden griechischen Klerus kommen, problematischer ist es, ob es gelingen wird, die Bedenken der die protestantischen Ideen in der eigenen Kirche scharf bekämpfenden Anglikaner niederzuschlagen. Religiös weniger latitudinaristische Elemente im Klerus und der Laienwelt Konstantinopels hofft man durch die Aussicht, dem slawischen Druck auf Konstantinopel ein für allemal zu entgehen, gefügig zu machen. Ein Schritt auf dem Wege zum Ziele besteht darin, daß alle Beteiligten übereingekommen sind, vorläufig den Patriarchenstuhl von Konstantinopel unbesetzt zu lassen und ihn durch den Metropoliten von Brussa verwalten zu lassen. Ihn lud der Primas von Canterbury offiziell ein, sich auf der Lambeth-Konferenz im Juli 1920 vertreten zu lassen, da es sich darum handle, „die Einheit aller Menschen im Glauben des Evangeliums, wie er durch die acht Konzilien der ungeteilten Kirche zum Ausdrucke kommt, wiederherzustellen". Die Einladung wurde angenommen. An die Stelle des zuerst in Aussicht genommenen Metropoliten Germanos von Amasea, dem Vorsitzenden der Konstantinopler Kommission zur Förderung der Beziehungen zur anglikanischen Kirche, trat der Metropolit Philaretos von Democrita als Führer der Deputation.

Dieser Erfolg ließ Größeres als möglich erscheinen. In der „Haga Sophia" in Konstantinopel soll ein ökumenisches Konzil aller Episkopalkirchen versammelt werden. Den Papst wird man einladen und ihm den Ehrenvorsitz, jedoch unter der Bedingung anbieten, daß er die späteren ökumenischen Konzilien vom achten (sic!) an verwerfe und das neue als achtes gelten lasse. Da der Papst darauf naturgemäß nicht eingehen kann, wird das „ökumenische Konzil" dieses „schismatische" Beiseitestehen des römischen Katholizismus bedauern und seine Gläubigen über die Köpfe seiner Hierarchie hinweg zur „katholischen Einheit der Episkopalkirchen" einladen. Mit ähnlichen Bestrebungen werden wir also möglicherweise in Zukunft zu rechnen haben. Nur ist bis heute noch nicht einzusehen, wie die vom Felsen, auf den Christus seine Kirche gebaut, getrennten Christen auch nur zur Einheit untereinander kommen wollen. Die alten Väter der ungeteilten Kirche, auf welche sich die Einladung zur Lambeth-Konferenz 1920 beruft, kennen nur eine einzige, ungeteilte Kirche Christi, keine nationalen Kirchen und nicht die drei Zweige der Kirche im Sinne Puseys. Die orthodoxen Kirchen selbst sind untereinander auch auf religiösem Gebiete gespalten; gelingt den Anglikanern die Verschmelzung oder Einigung mit den Griechen, so haben sie es mit den Russen zu tun, und umgekehrt. Den Anglikanern selbst legt die Orthodoxie große Rätsel auf. Die einen wollen die katholischen und antiprotestantischen Bestrebungen in ihrer eigenen Kirche stärken, die anderen suchen die verknöcherten Kirchen des Orients ins protestantische Fahrwasser zu ziehen, in dem sie selbst einherfahren. Bei den Serben scheint es ihnen durch die Aufhebung des alten orthodoxen Kirchenrechtes und durch die Gestattung der Verehelichung und Wiederverehelichung von Geistlichen und Bischöfen gelungen; das Beispiel droht auf die anderen orthodoxen Kirchen ansteckend zu wirken. Das ist aber kaum das, was die führenden Köpfe der Unionsbewegung im Anglikanismus wollen. Um sich eine Mehrheit auf dem geplanten „ökumenischen" Konzil von Konstantinopel zu sichern, haben die Anglikaner ihren vier alten Kirchenprovinzen (Canterbury, York, Armagh und Dublin) sechs weitere mit zahlreichen Suffraganen und Hilfsbischöfen hinzugefügt: Indien, Südafrika, Australien, Neu-Zeland und der Stille Ozean, Britisch-Amerika (Kanada) und Westindien; so würden sie mit über 300 Bischöfen auf dem Konzil vertreten sein. Diese Bischöfe werden aber durchaus nicht einig sein. Der Streit über das Verhältnis von Kirche und Staat (1914 bis 1920), oder über die Stellung der Getauften, aber nicht Gefirmten und Nichtkommunikanten gegenüber der Kirchenverwaltung und das Verhältnis zu den Nonkonformisten werden ebenso viele allgemeine Steine des Anstoßes sein. Schon meldet sich ein Serbe in Athen zum Wort gegen die vom Manifest des College Mansfield geforderte Anerkennung der Gleichberechtigung episkopaler und nichtepiskopaler Kirchen und der anglikanischen Geistlichen und der rechtmäßig geweihten Priester der orthodoxen Kirche: Wiederum das Damoklesschwert der Ungültigkeit der anglikanischen Weihen. Jenes Manifest war aber von vielen hervorragenden Anglikanern, darunter auch Mitgliedern der „Anglican and Eastern Association" unterschrieben, die sich alsbald beeilten, durch Freundlichkeiten aller Art den bösen Eindruck wett zu machen.

Es ist nicht unmöglich, daß es englischer Zähigkeit gelingt, das geplante „ökumenische Konzil" zuwege zu bringen. Manche werden dadurch vielleicht auch aufgehalten, die sonst den Weg nach Rom eher gefunden hätten. Auch der edle Palmer hat für seine Umwege 20 Jahre gebraucht. Auch jetzt finden sich unter den Vorkämpfern der Unionsbewegung nicht wenige Männer, die sicher von den besten Absichten beseelt sind. Vielleicht wird sich Gott ihrer bedienen, um durch die bestehenden Gegensätze sowohl die antidogmatischen Vorurteile vieler Anglikaner als auch die antiokzidentalistischen Vorurteile vieler Orientalen abzuschleifen und den Weg zur wahren Einigung

in der allein wahren Kirche Christi zu bahnen, deren Haupt der Nachfolger Petri in Rom ist. Da die russische Kirche, im Gegensatz zur griechischen, die Taufe der Katholiken anerkennt, bezüglich der Lehre über den Ausgang des Heiligen Geistes ihren Widerstand gegen das Filioque und seine Einschaltung in das Symbolum aufzugeben scheint und durch schweres Unglück zur Selbstbesinnung und zur Besinnung auf die wahren Grundlagen des Glaubens gezwungen wird, so dürfte sie als Ganzes vielleicht noch am „nächsten dem Reiche Gottes" sein. Aber auch England scheint der katholischen Kirche näher zu sein, als man aus der hier dargelegten Entwicklung zu schließen versucht sein könnte. Zunächst haben einmal die Ereignisse der letzten Jahre die Zahl der alljährlich zur Kirche zurückkehrenden Anglikaner erheblich gesteigert. Ende 1915 beklagte in einer Zuschrift an die hochkirchliche „Church Times" ein anglikanischer Feldgeistlicher die „beinahe vollständige Unwissenheit der anglikanischen Soldaten bezüglich der religiösen Grundlehren". Die Tatsache, daß eine so geringe Zahl praktizierender Anglikaner im Felde gefunden werde und im Gegensatz zum katholischen Soldaten, der sich mit seinem Glauben überall zu Hause fühle, sei „einfach schrecklich". Angesichts der vollen Kirchen bei katholischen Gottesdiensten und der allgemeinen Wiederbelebung des religiösen Gefühles müsse sich der Anglikaner ernstlich fragen: „Bietet uns der Anglikanismus das, was unsere katholischen Verbündeten in ihrer Religion finden?" Die hochkirchliche „Church Times" vertrat schon seit längerer Zeit das Programm einer Annäherung an die katholische Kirche. Anfangs 1916 brachte sie einen Aufsatz, der sich mit den modernen Strömungen befaßte und sie verurteilte. Dabei kam sie zu folgendem bedeutsamen Geständnisse: Die Zukunft der englischen Hochkirche hängt von dem Mute ab, mit dem sie ihren Charakter als katholische Kirche zu behaupten verstehen wird, nicht ein Abrücken von Rom, sondern statt dessen die Annäherung und Vereinigung mit ihm zu bewerkstelligen. Nach den Ausführungen des Prämonstratenserpaters Hugh Pope auf dem Katholikentag in Liverpool (30. Juli bis 2. August 1920) hat die geistige Umwälzung im Gefolge des Krieges auf die mittleren Stände in England ähnlich gewirkt, wie seinerzeit die Oxford-Bewegung auf die gebildeten Stände. Das ganze religiöse Denken sei radikalen Veränderungen unterworfen, wenn aber das religiöse Denken sich ganz ändere, dann sei die Stunde der Kirche gekommen. Dann werden wir wieder die Stimme des Herrn vernehmen: „Gehet auf die Straßen und Gassen und ladet ein hereinzukommen." Dann werde England sich bekehren lassen in einer Weise, wie es bis jetzt nicht geschehen sei.

4. Die Genfer Konferenzen (August 1920). Infolge der ablehnenden Haltung des Papstes gegenüber der geplanten „Liga der Religionen" blieben Protestanten und Orthodoxe bei diesen Bestrebungen unter sich; die führende Rolle fiel den Anglikanern und Griechen zu. In den letzten Augustwochen 1920 fanden zu Genf verschiedene religiöse Kongresse statt, so eine Konferenz der Schweizerischen reformierten Kirche, eine Konferenz der amerikanisch-protestantischen Kirche, eine Konferenz der lutheranischen Kirchen Skandinaviens, schon früher, in Lausanne, eine Konferenz der allgemeinen presbyterianischen Allianz. All diese Sonderbesprechungen der einzelnen Religionsgemeinschaften dienten aber offenbar in erster Linie der Gewinnung eines festen Standpunktes für zwei umfassendere gemeinsame Tagungen in Genf. Von wem diese mit Nachdruck betriebenen Einigungsbestrebungen in letzter Linie wirklich ausgehen, ist nicht recht klar. Daß auch politische Kräfte und Ziele an der Arbeit sind, ist sicher. Auf einer im August 1918 zu Oxford in Anwesenheit bedeutender Persönlichkeiten des politischen und religiösen Lebens abgehaltenen Konferenz der englischen Abteilung des „Internationalen christlichen Rates" wurde beschlossen, die „wahren Christen" aufzufordern, das Aeußerste zu tun, um eine „internationale Christenkonferenz" zustande zu bringen, deren Aufgabe

es wäre, eine christliche Atmosphäre zu schaffen, in der die Diplomaten und von guter Absicht Geleiteten einen gerechten Frieden herbeiführen würden. In Oxford wurde auch das Programm der Vereinheitlichung aller nichtkatholischen Kirchen entworfen. Seit 1915 sind in Oxford Lehrgänge für englische Theologen eingerichtet, die sich mit der Geschichte und Dogmenlehre der östlichen und skandinavischen Kirchen vertraut machen wollen. Aus diesen Ländern wurden auch Theologen als Professoren nach Oxford berufen, ja als Prediger in anglikanischen Kirchen zugelassen, was die jüngste anglikanische Bischofskonferenz im Lambeth-Paloste in London guthieß. Als treibende Kraft wird auch der amerikanische „Federal Council", ein über 50 Millionen umfassender Kirchenbund mit seinem Generalsekretär Mac Farland genannt; in diesem Bund scheint die amerikanische Episkopalkirche, als Anregerin der „Liga der Religionen", eine besondere Rolle zu spielen. Eigene Impulse hinwiederum scheinen von einer amerikanischen Vereinigung „Fait and Ordre" (Glaube und Ordnung, oder: Glaube und Verfassung) auszugehen, deren Vorkämpfer ein Dr Gardiner aus Massachusetts ist, „ein Mann von aufrichtig religiösem Geiste, tiefer Frömmigkeit und von lebhaften Neigungen für die katholische Kirche", wie eine Aeußerung von katholischer Seite besagt. Doch scheinen auch noch andere Geister ins Feuer zu blasen. Die amerikanische Zeitung „Manufacturers Record" schrieb schon im August 1920, die christliche Union werde zerstört und unmöglich gemacht durch das Eindringen verdächtiger Elemente und sozialistischer, ja selbst anarchistischer Elemente und Einflüsse, die eine Tendenz auffallenden Wohlwollens gegenüber dem Bolschewismus Rußlands beweisen. Ergänzend dazu sei bemerkt, daß der neue Großmeister der italienischen Freimaurer des schottischen Ritus der Engländer William Burgeß, protestantischer Geistlicher und das Haupt der amerikanischen Baptisten-„Mission" in Rom ist. Die enge Verbindung des interkonfessionellen Weltkongresses mit dem Völkerbund, an dessen Sitz sie absichtlich ihr Lager aufgeschlagen hat, ist auch eine wohl nicht ganz belanglose Tatsache. Ferner ist daran zu erinnern, was wir seit den Enthüllungen der „Libre Parole" über die Sitzung des Pariser Großorients vom 20. Dezember 1919 wissen, daß der Pariser Großorient selbst, und dann sicher von den freimaurerischen Weltorganisationen nicht er allein die bolschewistischen Bestrebungen grundsätzlich begünstigt. Bei der weiten Verbreitung der Freimaurerei in England und Nordamerika ist es dann gar nicht anders möglich, als daß auch solche Geister bei den an und für sich guten Einigungsbestrebungen in die Segel blasen; sie werden es als ihre Hauptaufgabe betrachten, den Keim der Zersetzung gleich in die Wiege der Bewegung zu legen, jedenfalls einen der Loge nicht genehmen Gang der Dinge, namentlich der „Richtung Rom!", zu verhindern suchen.

Die zwei Veranstaltungen umfassenderer Art, welche im August in Genf stattfanden, sind der sogenannte „ökumenische Kongreß" und die „Weltkonferenz für kirchliche Glaubens- und Verfassungsfragen". Der erstere, in den Tagesblättern einfach „Weltkirchenkonferenz" genannt, weil er sich die Vorbereitung eines allgemeinen „Weltkirchenkongresses" zur Hauptaufgabe setzte, tagte am 10. und 11. August 1919 in Genf im Hotel „Beau Séjour". Offizielle Delegierte der verschiedenen nichtkatholischen Bekenntnisse, mit Ausnahme der deutschen, die keine Delegierten entsandt hatten, nahmen daran teil, 80 aus 15 Ländern, wobei die Anglikaner überwogen und auch der schwedische Erzbischof Söderblom von Upsala eine große Rolle spielte. Seine Bestrebungen wurden oben schon gekennzeichnet. Nach teilweise sehr bewegten Diskussionen faßte die Versammlung den Beschluß, im Jahre 1922 eine allgemeine Konferenz aller christlichen Kirchen einzuberufen und deren Vorbereitung einem Exekutivkomitee zu übertragen. Als statutarische Grundlage des einzuberufenden Weltkongresses wurde festgelegt: Keinerlei dogmatische oder kirchliche Formel;

bloße Anerkennung Jesu Christi als höchstes Oberhaupt; Verzicht auf dogmatische oder organisatorische Einheit; bloße Einigkeit in der Aktion und in der Brüderlichkeit. Dem vorbereitenden Komitee gehören auch Söderblom und Mac Farland an.

Einen konservativeren Charakter hatte die wohl noch wichtigere und bedeutsamere „Weltkonferenz für kirchliche Glaubens- und Verfassungsfragen", auf der der anglikanische Einfluß vorwiegend war. Kurz vor den Schweizer Konferenzen hatten sich 252 anglikanische Bischöfe in London versammelt, um einen Aufruf zur Vereinigung mit den Freikirchen zu erlassen. Die Anglikaner sind der Ansicht, daß eine Zusammenfassung der praktischen Kräfte des Christentums erst dann recht wirksam würde, wenn zuvor eine Einigung in den Grundlagen des Glaubens und der kirchlichen Ordnung erfolgt sei. Darum wenden sie sich zuerst an die englischen Freikirchen und befürworten die Annahme gewisser Glaubensgrundsätze, sowie die Anerkennung der bischöflichen Ordnung, derart, daß die nicht bischöflich ordinierten Geistlichen sich noch einmal, von einem Bischof, ordinieren lassen. Ob dieser Appell Erfolg haben wird, muß sich erst zeigen; einstweilen sind in der englischen Presse auch schon recht radikale Stimmen zu Worte gekommen. Auch auf dieser Konferenz waren unter den mehr als 150 Vertretern von 80 verschiedenen Kirchen aus 40 Ländern eine Anzahl orthodoxer Metropoliten und Erzbischöfe anwesend. Ueber die weitherzigeren Bedingungen für die Anteilnahme an den doch immer nur vorübergehenden, mehr praktischen Zielen dienenden „Weltkirchenkongressen" offenbar hinausgehend, sah diese Konferenz ihre Hauptaufgabe darin, eine größere Einigung in Lehre und Disziplin zwischen den verschiedenen Kirchen herbeizuführen. Doch sollte auch hier das Trennende zurückgedrängt, das Einigende hervorgehoben werden. Acht Tage lang wurde verhandelt und nach einer einigenden Formel gesucht. Allein, wie das „Journal de Geneves" in seinen ausführlichen Berichten zutreffend bemerkt, „es wurde immer klarer, daß zwischen den verschiedenen Kirchen fundamentale Gegensätze bestehen bezüglich der Hauptfrage über Natur und Wesen der Kirche. So wurde denn auch schließlich das Studium der Frage über die Natur der Kirche einer Kommission übertragen, welche offenbar diese Bewegung mit ihren dogmatischen und bischöflichen Tendenzen in Fluß halten soll.

Ueber die Arbeit und den Wert der beiden Tagungen schreiben die „Neuen Zürcher Nachrichten": Negativ ist der Erfolg in dem Bestreben, eine Einheit im Glauben und in der Verfassung der Kirchen verschiedener Denominationen herbeizuführen. In bezug auf die Hauptfragen, wie Kirche, Natur einer einheitlichen Kirche, Bedeutung der Bibel, Kredo, religiöse Propaganda u. s. w. traten so tiefgehende Unterschiede und Gegensätze zum Vorschein, daß es dem ständigen Komitee, dem das Studium dieser Fragen übertragen wurde, kaum gelingen wird, eine befriedigende Lösung zu finden. Sie ist ausgeschlossen. Das Prinzip des absoluten Subjektivismus, das die Reform in religiösen und kirchlichen Fragen aufstellt, läßt eine Einigung und Einheit nicht zu. Woher sollte denn der Weltkongreß für kirchliche Glaubens- und Verfassungsfragen das Recht haben, irgend welche bindende Formel zu prägen? Es betonten denn auch die verschiedenen Diskussionsredner, der reformierte Christ sei frei in seinem Glauben, ein Kredo könne das Gewissen nicht binden, es sei nur ein Symbol der Einheit! Aber nicht einmal dieses rein symbolische Kredo konnte aufgestellt werden. Den positiven Erfolg erblickt das Blatt darin, daß es kurz nach dem Weltkriege gelungen sei, Vertreter aus den verschiedensten Nationen zu einem freundschaftlichen Gedankenaustausch zusammenzubringen. Es ging ja nicht ohne Reibungen ab. Zumal beim „ökumenischen Kongreß" platzten die Geister heftig aufeinander. Die „Gazette de Lausanne" meint sogar, das Experiment sei verfrüht gewesen. Immer-

hin sei der Anblick dieser nach Frieden und Versöhnung ringenden Männer wohltuend und erfreuend gewesen. Diesen gesunden Gedanken der notwendigen Einigung und des Völkerfriedens nach dem Völkerkrieg hat niemand so früh und eindringlich und so ohne Hintergedanken betont, wie Benedikt XV.

Die gute Lehre können auch wir aus diesen Veranstaltungen ziehen, daß es auch für die Katholiken Zeit ist, viel mehr als wie bisher die internationalen Beziehungen mit unseren Glaubensbrüdern zu pflegen. Internationale Arbeiter-, Frauen-, Studenten-, Missionsfragen u. s. w. sollen in Zukunft auch von uns mehr in internationalen Zusammenkünften mit unseren Glaubensgenossen besprochen werden. Ein schönes Wort Mac Farlands auf den Genfer Konferenzen darf ruhig ganz verallgemeinert und auch auf die Katholiken aller Länder angewendet werden: „Europa hat mit seinen unerhörten Leiden Sühne für eine verkehrte Weltordnung geleistet; es hat somit auch für Amerika gelitten." Mehr als all diese in unzählige Kirchen und Kirchlein zersplitterten Kräfte hat die katholische Kirche mit ihrer durch die Jahrhunderte erprobten Gesellschafts- und Wirtschaftslehre und mit ihrer festen Weltorganisation der Menschheit zu bieten. Von ihr erwartet die Welt in Wirklichkeit das Heil. Möge bald der Tag erstehen, wo die sich christlich nennende Welt ihr wahres Einheitszentrum erkennt und ein Hirte und eine Herde werde.

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-Oe.).

Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. Der lateinische Patriarch von Jerusalem, Monsignore Barlassina, ist von seiner Europareise zurückgekehrt. In einem bald darauf erlassenen, hochbedeutsamen Hirtenbrief schildert er die Schwierigkeiten und Gefahren, die der christlichen Sache infolge der zionistischen Bestrebungen drohen.

Der Patriarch war auch in London, und vielleicht ist es seinem Einflusse zuzuschreiben, daß die englische Regierung den deutschen Missionären in Palästina mehr Entgegenkommen zeigt als anderswo. So z. B. durften die Benediktiner der Dormition zurückkehren, desgleichen erhielten die Einreisebewilligung die nach Aegypten Deportierten. Der Oberkommissär Sir Herbert Samuel zeigt sich den Ordensleuten, auch den deutschen gegenüber, sehr entgegenkommend.

Im Norden Palästinas und im Süden Syriens haben die Christen infolge des ungenügenden Schutzes der Besatzungsmächte schwer gelitten. In „all den Dörfern, in denen der Verein vom Heiligen Lande früher Schulen unterhielt, ist das Christentum mit Stumpf und Stiel ausgerottet".

Um die Gegensätze zwischen den Forderungen der Engländer und dem französischen Katholikenprotektorat auszugleichen und eine Zusammenarbeit zwischen der Franziskaner-Kustodie und dem Patriarchat

in Jerusalem zu sichern, hat Benedikt XV. den englischen Franziskaner Robinson zum Apostolischen Visitator für das Heilige Land ernannt.

Der in den letzten Berichten erwähnte Missionär von Gaza Herr Georg Gatt ist, wie das „Heilige Land" meldet, zum Kanonikus des Heiligen Grabes ernannt und am 15. August als solcher installiert worden.

Vorderindien. Die Wiener „Reichspost" brachte anfangs Dezember eine angeblich amtliche Nachricht des „Catholic Neews Service", nach der es den Bemühungen des Apostolischen Stuhles gelungen sei, die maßgebenden britischen Behörden zu bewegen, alle Ausweisungen deutscher und österreichischer katholischer Priester und Missionäre einzustellen. Bezüglich Palästinas und Aegyptens tritt die Erlaubnis zur Rückkehr sofort in Kraft, bezüglich der anderen Gebiete schweben noch Verhandlungen. Deutsche Klosterfrauen, die um diese Zeit in London angekommen waren, um nach Deutschland abgeschoben zu werden, durften sofort wieder in ihre Klöster zurückkehren.

Sollte sich diese Meldung auch bezüglich Vorderindiens bewahrheiten, so hätten sich die in der obigen Notiz genannten Fürsprecher der deutschen Missionäre, Kardinal Bourne und Msgr. Kelley aus Chicago, den Dank der ganzen Missionswelt verdient.

Die Missionszeitschriften wissen von einer Rückkehr deutscher Missionäre und Schwestern nach Indien noch nichts. Sie berichten vielmehr, daß ausgewiesene Deutsche durch Missionskräfte anderer Nationalität ersetzt wurden, so z. B. sind an die Stelle der acht 1916 ausgewiesenen deutschen Schwestern aus Trawankor in Südindien Lehrschwestern von Menzingen in der Schweiz getreten. Die erste Abteilung von 13 Lehrschwestern reiste am 15. September von Menzingen ab.

Die Kathkarimission des deutschen Jesuitenbruders Zimmer im Bistum Poona erfreut sich gegenwärtig der besonderen Gunst der Regierung. Trotzdem bleiben die Mitbrüder und Mitarbeiter Zimmers ausgewiesen! Frb. K. M.

Holländisch-Ostindien. Unter den sechs katholischen Missionssprengeln Holländisch-Ostindiens entwickelt sich am günstigsten die von Steylern verwaltete Apostolische Präfektur der Kleinen Sundainseln, die Ende September bereits 47.472 eingeborene Katholiken zählte. Das seit 1842 bestehende Apostolische Vikariat Batavia zählt dermalen nur 2890 eingeborene Katholiken unter 35 Millionen Einwohnern, dagegen 29.172 europäische Katholiken. Möge es dem Eifer der dort wirkenden Jesuiten bald gelingen, das infolge der wiederholten Teilung (Neuguinea 1902, Sumatra 1911, Kleine Sundainseln 1914, Borneo 1918, Celebes 1919) geschwächte Vikariat auf die alte Höhe zu bringen. Nähere Angaben enthält das August-Septemberheft des „Steyler Missionsboten".

China. Das Reich der Mitte ist gegenwärtig, wie schon wiederholt erwähnt wurde, das am meisten Erfolg verheißende Missionsfeld der Kirche. Erfreulicherweise nimmt auch die Zahl der Arbeitskräfte zu, so daß an eine Zerlegung der Riesenvikariate geschritten werden kann. Neben den Amerikanern und Irländern haben nur auch die österreichi-

schen Franziskaner ein größeres Gebiet zur Missionierung übernommen. Ursprünglich sollten sämtliche Franziskanerprovinzen Altösterreichs die Mission übernehmen, infolge des Zerfalles des Reiches schien der ganze Plan zu Wasser zu werden. Da entschloß sich die Tiroler Franziskanerprovinz, allein die Mission zu beginnen. Das den Missionären zugewiesene Gebiet liegt im Apostolischen Vikariate Süd-Hunan.

Die Steyler Schwestern haben zu Scharschien in Südschantung eine sechste Niederlassung errichtet. Im Auftrage des Mandarins gaben ihnen Soldaten mit aufgepflanztem Gewehr das Ehrengeleite bis zu ihrem neuen Heim, wo sie von der Bevölkerung feierlich empfangen wurden.

Japan. In der Steyler Präfektur Niigata wurde ein Seminar zur Heranbildung von einheimischen Priestern und Katechisten errichtet.

Der Franziskaner P. Kowarz auf Sachalin empfiehlt die Förderung der katholischen Presse in Japan, um so mehr Einfluß auf die öffentliche Meinung, die in Japan noch mehr als anderswo alles beherrscht, zu gewinnen.

Korea. Ein langgehegter Wunsch der Benediktiner von St. Ottilien in Söul ist nun in Erfüllung gegangen, indem ihnen der Norden Koreas zur Missionierung übertragen wurde. Der südliche Teil verbleibt den Missionären des Pariser Missionsseminares.

2. Afrika.

Ostafrika. Die portugiesische Franziskanerprovinz hat im August vorigen Jahres vier Patres und drei Laienbrüder in die Negermission von Mosambik entsandt, um den völligen Untergang dieser Mission zu verhüten. An die Eröffnung der im Vorjahre geschlossenen Stationen kann erst gedacht werden, wenn weitere Verstärkungen eintreffen.

Südafrika. Im Süden des Vikariates Oranjefluß herrscht infolge Sperrung der Minen Mangel an Verdienst und Nahrung. Zahlreiche Eingeborene verlassen ihre Wohnsitze und wandern in die benachbarten Gebiete aus.

40 Dominikanerinnen von Schlehdorf in Bayern und Tutzinger Schwestern erhielten die Erlaubnis zur Einreise nach Kapland, beziehungsweise Transvaal. (Frb. k. M.)

Westafrika. Loango hat seinen Bischof Gerod verloren. Bischof Gerod war seit längerem kränklich und wollte schon 1919 nach Europa zurückkehren. Der Tod eines Missionärs und die Erkrankung des Generalvikars hielten ihn aber zurück, bis es zu spät war. Er starb am 13. Dezember 1919, erst 48 Jahre alt.

Aus dem Kongostaate lauten die Nachrichten sehr günstig. Besonders erfreulich ist die Zunahme der Katechisten in fast allen Gebieten. So weist die Redemptoristenpräfektur Matadi 231 Schüler der Katechistenschule und 316 ausgebildete Katechisten auf, in der Benediktinermission von Hemptiemre ist die Zahl der Katechisten von 14 im Jahre 1913 auf 307 im Jahre 1919 gestiegen.

Die Katechisten beziehen wöchentlich 7 bis 15 Franken, also nicht einmal die Hälfte des bei anderen Unternehmungen üblichen Wochenlohnes und doch verursachen sie der Missionskasse bedeutende Auslagen, wie sich jeder leicht ausrechnen kann. Spenden für Katechisten sind daher besonders empfehlenswert.

Zentralafrika. Auch in der Sudanmission geht man ernstlich daran, das Institut der Katechisten planmäßig auszubauen. Der „Stern der Neger" (Novemberheft) ladet dringend zum Beitritt in den von Bischof Geyer gegründeten Katechistenbund ein (Mitgliedsbeitrag 1 K oder 1 Mark; Anmeldung: Missionshaus Messendorf bei Graz).

3. Amerika.

Nordamerika. Nach der letzten Statistik hat die Zahl der Katholiken in den Vereinigten Staaten trotz der geringeren Einwanderung aus den katholischen romanischen Ländern im letzten Jahre um 186.229 zugenommen und beträgt jetzt 17,135.533. Aus anderen Konfessionen sind im letzten Jahre 23.635 Personen zum Katholizismus übergetreten.

Die am 22. und 23. September abgehaltene Jahreskonferenz des Gesamtepiskopates hat sich auch eingehend mit der Missionsfrage beschäftigt und die Errichtung eines Priesterseminares für Farbige erörtert. Der um die Heidenmission verdiente Msgr. Francis Kelley von Chicago wurde nach London entsendet, um auf dem Wege direkter Verhandlungen die britische Regierung zur Zurücknahme der gehässigen Ausnahmebestimmungen gegen deutsche Missionskräfte zu veranlassen.

Südamerika. Die in früheren Berichten öfter erwähnte Cururu-Mission in der Prälatur Santarem in Brasilien, die 1919 geschlossen werden mußte, ist nun wieder eröffnet worden. Die Station gehört zum Missionsgebiete der deutschen Franziskaner. (Frb. f. M.)

4. Australien und Ozeanien.

Aus der Pallottinermission Beagle Bay im Nordwesten Australiens berichtet das Dezemberheft des „Stern von Afrika", daß die Mission vor kurzem den Besuch des Apostolischen Delegaten für Australien gehabt hat, und daß der hohe Herr von allem, was er hier sah und hörte, entzückt und gerührt war. Schade, daß die englisch-australische Regierung bisher nicht zu bewegen war, neuen deutschen Missionären die Einreise zu gestatten.

Die beiden Steyler Missionäre von Neuguinea, Bormann und Nieduranz, die seit 1917 in Australien interniert waren, wurden nach einer Meldung des „Steyler Missionsboten" von den australischen Behörden in ihre Heimat abgeschoben, wo sie am 21. August eintrafen.

Die Missionen der deutschen Kapuziner auf den Karolinen und Marianen wurden Spaniern übertragen, und zwar die Präfektur der Karolinen den Jesuiten und die der Marianen den Kapuzinern. Die Jesuiten gaben bei der Uebernahme die Erklärung ab, daß sie jeder-

zeit zurücktreten, wenn die deutschen Missionäre die Einreisebewilligung erhalten. (Frb. k. M.)

5. Europa.

Italien. Der erste Kongreß des Missionsbundes der Priester in Italien faßte bedeutsame Beschlüsse über den Ausbau und die Organisation des Bundes. In größeren Diözesen sollen besondere Sekretariate eingerichtet werden, in jeder Pfarrei soll ferner ein Missionskomitee bestellt werden, dem neben der Propaganda für die Mission auch die Sammlung der Missionsgaben obliegt. In den Beratungen wurde auch über die Haltung der katholischen Presse den Missionsbestrebungen gegenüber gesprochen.

Deutschland. Die Unio cleri pro missionibus ist in Deutschland bereits in mehreren Diözesen, so z. B. in München, Fulda u. s. w. eingeführt. Die Münstersche Priester-Missionsvereinigung vollzog schon im August ihren Uebertritt zur Unio cleri.

Die „Katholischen Missionen" erscheinen seit Oktober in einem verkleinerten Formate, das recht handlich ist. Die ausgezeichnete Zeitschrift sei nochmals aufs beste empfohlen. Bezugspreis für ein Quartal 4 Mark. Bestellungen übernimmt jede Buchhandlung.

Sammelstelle. Bisher ausgewiesen: 49.585 K 41 h. — Neu eingelaufen: A. Beim Berichterstatter: Pfarramt Eitzing „für die Missionen" 25 K. B. Bei der Redaktion: Vikar Heinrich in Schlochan, Preuß.-Schlesien, für Missionen 7 Mark = 56 K d.-ö.

Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 49.666 K 41 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Schriftleitung.

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von **Pet. Al. Steinen** S. J., zurzeit München, Veterinärstr. 9.

1. **Stoßgebetchen.** „O mein Gott, ich liebe dich aus meinem ganzen Herzen." 50 Tage jedesmal (Benedikt XV., 5. Juli 1918). — „O Jesus, Freund der Kinder, segne die Kinder der ganzen Welt." 100 Tage (Benedikt XV., 9. Jänner 1920). — „Heiligste Maria von den Wundern, bitte für uns." 300 Tage (Benedikt XV., 22. Juni 1918; zur Verbreitung der Andacht zu Ehren U. L. Frau von den Wundern, deren Bildnis in der Kirche des heiligen Romanus in Lucca verehrt wird). — „Jungfrau Maria, Mutter Jesu, mache, daß wir heilig werden" (Sel. Josef Benedikt Cottolengo). 100 Tage jedesmal (Benedikt XV., 21. Juni 1918). — „Mater Misericordiae, ora pro nobis", „Mutter der Barmherzigkeit, bitte für uns." 100 Tage jedesmal (Benedikt XV., 26. Juli 1919).

2. **Rosenkranz in der Form eines Armbandes.** Können einem solchen Rosenkranz die Ablässe des heiligen Rosenkranzes mitgeteilt

werden? — Resp.: Die päpstlichen Ablässe ja, nicht aber die des eigentlichen (Dominikaner-) Rosenkranzes (Benedikt XV., 21. Juni 1918).

3. **Der heilige Josef, der Schutzherr der Kirche.** Vollkommener Ablaß bei der Gedenkfeier der vor 50 Jahren erfolgten Erhebung des heiligen Josef zur Würde eines Schutzherrn der Kirche. — Wie bereits im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 619 f.) mitgeteilt wurde, bestimmte Benedikt XV. durch Motuproprio vom 25. Juli 1920[1]), daß innerhalb Jahresfrist vom 8. Dezember 1920 an in jeder Diözese von den Bischöfen eine eigene Gedenkfeier zur Erinnerung der Erhebung des heiligen Josef zum Patrone der Kirche veranstaltet werde. Alle, die dieser Feier beiwohnen, können einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen gewinnen (Beichte, Kommunion, Kirchenbesuch und Gebet nach der Meinung des Papstes).

Außerdem bittet der Heilige Vater alle Bischöfe, die Andacht zum heiligen Josef, so wie sie Eingang in die Kirche gefunden, sehr den Gläubigen zu empfehlen. Mittwoch und Märzmonat sollen der Verehrung dieses Heiligen geweiht sein. „Besonders aber mögen die Bischöfe, da dieser Heilige mit Recht als der mächtigste Helfer der Sterbenden gilt und dem Jesus selbst mit Maria im Tode beistand, jene frommen Vereine, die den heiligen Josef für die Sterbenden anrufen, mit der ganzen Fülle ihrer Autorität empfehlen, nämlich die vom guten Tode, vom Hinscheiden des heiligen Josef, für die, die in der Todesstunde sich befinden" (ibid. 316). Schon des öfteren wurde auch an dieser Stelle[2]) auf den neuen frommen Verein vom Hinscheiden des heiligen Josef hingewiesen. Sein einzig großer Zweck ist ja, durch Gebet, Arbeit und Aufopferung, gestützt auf die mächtige Hilfe des heiligen Josef, den Heiland zu vermögen, möglichst vielen Sterbenden eine gute Sterbestunde zu erwirken. Der Verein hat bereits in manchen Ländern großen Eingang gefunden und wird auch hoffentlich bei uns sein Apostolat bald überall entfalten. Der Hochwürdige Herr Generaldirektor gab nun neuerdings ein Büchlein[3]) heraus, das sehr gut über Entstehen, Zweck und Bedeutung des Vereines unterrichtet. Verfaßt von einem Missionär im fernen Ozeanien, wurde es aus dem Italienischen durch eine gute deutsche Bearbeitung uns zugänglich gemacht. Sodann gibt es jetzt allenthalben Aufnahmestellen, an die man sich wenden kann. Für Deutschland: Simon Deggelmann, Vereinshaus St. Johann, Konstanz (Baden); P. Fulgentius, Kapuzinerkloster, Säckingen (Baden), für die Schweiz: Canisius-Verlag, Marienheim, Freiburg (Schweiz), Grand' rue 58; für Oesterreich: Schwester Oberin, Kloster St. Leopold; Wien, XX., Forsthausgasse 1.

---

[1]) A. A. S. XII, 313 sqs.

[2]) Jahrgänge 1914, 729 f.; 1918, 196 f., 717.

[3]) An der Schwelle der Ewigkeit, oder: Gebetsapostolat für die Sterbenden. Dr W. Disler, Freiburg (Schweiz) 1920, Canisius-Druckerei.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Authentische Auslegungen zum neuen Kodex.) Die päpstliche Kommission zur authentischen Erklärung des neuen kirchlichen Gesetzbuches hat in einer Vollsitzung unter dem Vorsitze des Kardinals Gasparri unter dem 24. November 1920 eine Reihe von Zweifeln über den Sinn einzelner Kanones entschieden. Zwei weitere „dubia" hat der Vorsitzende selbständig gelöst. Die wichtigeren Entscheidungen seien kurz hervorgehoben:

1. Zu can. 396, § 2: Die sogenannte „optio" ist nicht nur hinsichtlich der Dignitäten, sondern auch der Kanonikate in den Kapiteln untersagt (reprobata contraria consuetudine, sed salva fundationis lege).

2. Zu can. 411, § 3: Benefiziaten und Mansionaren der Kapitel, denen früher lediglich aus den Kapitelstatuten das Stimmrecht im Kapitel zukam, haben dieses Stimmrecht nach dem Kodex verloren.

3. Zu can. 421, § 1, 1°: Domkapitulare, welche mit Erlaubnis ihres Ordinarius in öffentlichen kirchlichen Lehranstalten Theologie oder kanonisches Recht vortragen, sind vom Chordienste unbeschadet ihres Anspruches auf die Früchte ihrer Präbende auch dann entschuldigt, wenn sie für ihre Vorlesungen besondere Gehälter oder Entlohnung beziehen; und als „Vortrag der Theologie oder des kanonischen Rechtes" gilt auch die an solchen theologischen, bezw. kanonistischen Schulen ausgeübte Lehrtätigkeit in Fächern, die zwar nicht theologische oder kanonistische Disziplinen im engeren Sinne sind, aber zum Gesamtlehrplan der Fakultät gehören (z. B. Kirchengeschichte, Archäologie, biblische Sprachen u. s. w.).

4. Zu can. 459, § 3, 3°: Die Pfarrkonkursprüfung hinsichtlich der wissenschaftlichen Befähigung des Anwärters auf eine Pfarrei braucht nicht wiederholt zu werden, wenn es sich um einen Priester handelt, der schon Pfarrer ist, und die Verleihung der neuen Pfarrei über Antrag und Rat des Ordinarius (proponente ac suadente Ordinario) erfolgt; wohl aber, wenn sie über Betreiben des Pfarrers selbst geschieht, außer der Ordinarius würde im letzteren Falle mit den Synodalexaminatoren das Urteil abgeben, daß die wissenschaftliche Befähigung noch vorhanden und für die neue Pfarrei genügend ist. Bei administrativer Versetzung eines Pfarrers gemäß can. 2154 oder im Sinne der Kanones 2162 bis 2167 braucht die wissenschaftliche Prüfung nicht wiederholt zu werden. Wenn sich die Priester, die der Ordinarius zur Uebernahme einer Pfarrei für geeignet hält, weigern sollten, sich der Prüfung zu unterziehen (was bei kleineren Pfarreien leichter zutreffen könnte), möge der Ordinarius den Fall der S. Congr. Concilii vorlegen (außer es handelte sich um Priester, die ohnedies schon eine Pfarrei inne hatten, in welchem Falle, wie oben erwähnt, die Prüfung überhaupt entfallen kann). Das Examen der Weihekandidaten (can. 996) kann nicht als Pfarrkonkursprüfung angerechnet werden, außer es würde auf alles das ausgedehnt, worüber

Kandidaten des Pfarramtes zu prüfen sind. Ebensowenig gelten die sogenannten Triennalprüfungen (can. 130) der jungen Priester als Ersatz der Pfarrkonkursprüfung, sind aber bei Verleihung der Pfarreien gemäß can. 130, § 2, mit zu berücksichtigen.

5. Zu can. 506, § 2: Der Ordinarius des Ortes kann, wenn er will, an der Wahl der Oberin eines Frauenordens, der einem Regularoberen untersteht, persönlich oder durch einen Bevollmächtigten teilnehmen, und führt dann den Vorsitz beim Wahlakte; letzteres Vorrecht kommt nicht nur dem Ordinarius persönlich, sondern auch seinem Stellvertreter zu.

6. Zu can. 512, § 2, 1° und can. 513, § 1: Der Ordinarius des Ortes hat die Amtspflicht, die Klöster der Ordensfrauen, welche einem Regularoberen (auch einem exempten) unterstehen, jedes fünfte Jahr hinsichtlich der Klausur auf die im can. 513, § 1, des näheren angegebene Weise kanonisch zu visitieren.

7. Zu can. 522: Beichten, welche Klosterfrauen zur Beruhigung ihres Gewissens bei einem beliebigen, vom Ordinarius des Ortes für Frauenspersonen approbierten Beichtvater ablegen, sind gültig und erlaubt, wofern sie in einer Kirche, einem öffentlichen oder halböffentlichen Oratorium oder sonst an einem rechtmäßig zum Beichthören bestimmten Orte abgelegt werden (vgl. dazu diese Zeitschrift 1916, S. 897).

8. Zu can. 535, § 1, 1°: Frauenklöster haben, wenn sie einem (auch exempten) Regularoberen unterstellt sind, über ihre Vermögensgebarung sowohl dem Ordinarius des Ortes als dem Regularoberen Rechenschaft zu legen.

9. Zu can. 642: Der Ausschluß von den in diesem Kanon aufgeführten kirchlichen Stellen trifft auch jene säkularisierten Ordenspriester, die vor der Promulgation des neuen Gesetzbuches die Säkularisation vom Heiligen Stuhle erlangt haben.

10. Zu can. 893: Auch die Fremden stehen unter den Reservationen des Ortes, wo sie sich aufhalten.

11. Zu can. 909, § 2: Nicht nur die für Frauen-, sondern auch die für Männerbeichten bestimmten Beichtstühle müssen mit dem sogenannten Beichtgitter versehen sein. Jedoch bleibt die im can. 910, § 2, gegebene Erlaubnis, Beichten der Männer auch in Privathäusern abzunehmen, zu Recht bestehen.

12. Zu can. 1252, § 4: Wenn ein Fest, das nach der allgemeinen kirchlichen Fastenordnung einen Vigilfasttag hat, auf einen Montag trifft, braucht der Vigilfasttag nicht am Samstag antizipiert zu werden. Der Grundsatz: pervigilia non anticipantur gilt also nicht bloß in der vierzigtägigen Fastenzeit, sondern das ganze Jahr. Dagegen bleibt, wie sich aus dem klaren Wortlaut des Kanons von selbst ergibt, Abstinenz und Abbruch verpflichtend, wenn das Fest des heiligen Josef (auch wo es gebotener Feiertag ist) auf einen Freitag oder Samstag der vierzigtägigen Fasten trifft.

13. Zu can. 1432, § 3: Die hier bezüglich solcher Benefizien, die der Ordinarius innerhalb sechs Monaten nach Kenntnis von deren Erledigung nicht besetzt hat, ausgesprochene Devolvierung des Verleihungsrechtes an den Heiligen Stuhl tritt nicht ein, wenn der Ordinarius die Besetzung nicht aus Nachlässigkeit, sondern aus völligem Mangel an Personen, denen diese Benefizien verliehen werden könnten, unterlassen hat.

14. Zu can. 2148: Wenn ein Pfarrer, den der Ordinarius in Einleitung des Amotionsverfahrens zum Verzicht auf die Pfarre auffordern will, absichtlich verschwindet und sein Aufenthaltsort nicht zu ermitteln ist, braucht nicht das Zitationsverfahren gemäß can. 1720 durch öffentlichen Anschlag oder in einer öffentlichen Zeitung durchgeführt zu werden, sondern es findet die Bestimmung des can. 2143, § 3, Anwendung, wonach derjenige, welcher verhindert, daß ihm eine kanonische Mahnung zukommt, von selbst als gemahnt zu gelten hat.

15. Zu can. 1532, § 3 (Erledigung durch den Vorsitzenden der Kommission): Der Ordinarius ist zuständig, zur Veräußerung kirchlicher Güter im Werte von 1000 bis 30.000 Franken die Zustimmung zu geben. Für diese Wertbestimmung ist die Schätzung der Sachverständigen entscheidend, von denen im can. 1530, § 1, 1°, die Rede ist, nicht das vielleicht höhere Anbot, das bei der öffentlichen Versteigerung gemäß can. 1531 erzielt werden kann; es braucht somit, wenn bei der Versteigerung tatsächlich mehr als 30.000 Franken geboten wird, nicht nachträglich um die Bewilligung des Apostolischen Stuhles zur Veräußerung eingeschritten zu werden. (A. A. S. XII, 573 ss.)

(Liturgische Bücher und Formulare.) Das Memoriale Rituum, eine zuerst von Papst Benedikt XIII. herausgegebene liturgische Anweisung, wie die feierlichen, auf größere Assistenz angelegten Funktionen, besonders in der Karwoche, in kleinen Landkirchen mit nur einem Priester auszuführen sind, wurde von der Ritenkongregation sorgfältig überprüft, den heutigen liturgischen Normen angepaßt und in einer neuen editio typica herausgegeben mit Dekret vom 14. Jänner 1920. — Die seit der Reform des Kirchenkalenders und Breviers im Zuge befindliche Revision des römischen Meßbuches hat mit dem Erscheinen einer neuen editio typica des Missale Romanum in der vatikanischen Druckerei einstweilen ihren Abschluß gefunden. Das neue Missale enthält wieder als Anhang eine Sammlung von Meßformularien „pro aliquibus locis“, während im neuen Breviere diese Offizien weggelassen wurden. Das Dekret der Approbation ist datiert vom 25. Juli 1920. — Für die Weihe eines altare fixum, der durch Loslösung der Mensa vom Unterbau die Weihe verloren hat, sieht der can. 1200, § 1, einen vereinfachten Ritus mit einer kurzen Formel vor. Dieses ganz kurze Weiheformular ist nun unter dem 9. September 1920 von der Ritenkongregation veröffentlicht worden, zugleich mit einem etwas längeren Weiheritus, der zur Konsekration solcher Altäre und Altarsteine zu ver-

wenden ist, denen die Weihe durch Bruch des Steines oder Verletzung des Reliquiariums (can. 1200, § 2, 1°, 2°) verloren gegangen ist.

(A. A. S. XII, 448 ss.)

(Der heilige Ephräm, Kirchenlehrer.) In einem längeren Rundschreiben vom 5. Oktober 1920 feiert der Papst die Tugenden und Verdienste des heiligen Ephräm, des Syrers, Diakons von Edessa, und erhebt ihn feierlich zu den kirchlichen Ehren eines Kirchenlehrers („Doctor Ecclesiae Universalis"). Sein Fest ist künftighin in der ganzen Kirche am 18. Juni als festum duplex mit denselben Vorrechten, wie das der übrigen heiligen Kirchenlehrer, zu begehen. Ein Dekret der Ritenkongregation vom 14. Oktober 1920 schreibt das officium proprium des Heiligen für das Brevier, das Meßformular und eine Einschaltung im Martyrologium für die gesamte Kirche vor.

(A. A. S. XII, 457 ss; 544 ss.)

(Bücherverbot.) Mit Dekret des S. Off. vom 10. November 1920 wurde das Buch: „Kritische Erörterungen über den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Von Dr W. Wilbrand. Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr, 1919" auf den Index gesetzt.

(A. A. S. XII, 570.)

Verschiedene Mitteilungen.

An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.

*I. **(Not an Altarkerzen.)** Die furchtbare Notlage Oesterreichs und zum Teil auch Deutschlands hat liturgische Zweifel heraufbeschworen, die sonst nur als Aufputz der theologischen Bücherweisheit empfunden wurden. So ist unter anderm die Kerzenfrage für die Kirchenvorstände „brennend" geworden. Ein Seelsorger bittet um Auskunft auf folgende Zweifel: „Wieviel Kerzen müssen bei dem gegenwärtigen großen Mangel und hohen Kosten bei einer stillen heiligen Messe, Segenmesse, Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz brennen? Wenn seitens der vorgesetzten kirchlichen Behörden keine für die Gegenwart bezugnehmenden Bestimmungen erlassen wurden, darf man dann Epikie anwenden? Darf man sogar ohne Kerze zelebrieren, ohne eingeholte, ausdrückliche Erlaubnis? Ist der hohe Preis der Kerzen schon ein genügender Grund, von der Anschaffung abzustehen und ohne Kerze zu zelebrieren? Sind gegenwärtig elektrische Kerzen ein erlaubter Ersatz? Wer ist bei Einholung einer Erlaubnis anzugehen? Kann der Bischof selbst schon eine Erlaubnis erteilen?"

Für die Lösung ist auszugehen von dem bei allen Moralisten und Rubrizisten feststehenden Satze des heiligen Alfons (Th. M. l. VI, n. 394): „Certum est apud omnes esse mortale celebrare sine ullo lumine." Mit den weitaus meisten Autoren vertritt derselbe heilige Lehrer die Ansicht, daß es nicht einmal zur Bereitung des Viatikums erlaubt sei,

so zu zelebrieren, und daß der Priester vor der Konsekration die heilige Messe abbrechen müßte, wenn das Licht ganz ausgehen würde; nach der Konsekration müßte er allerdings das Opfer auch so vollenden und dürfte es nicht einmal längere Zeit (über eine Viertelstunde) unterbrechen, um zu warten, bis wieder ein Licht hergeschafft würde. Daraus erhellt, wie schwer verpflichtend diese rubrikale Vorschrift nach der Lehre des heiligen Alfons und der Moralisten im allgemeinen ist (vgl. Prümmer, Manuale Th. M. III, n. 297, c).

Die Rubrik des Meßbuches (tit. 20) verlangt näherhin „candelabra saltem duo cum candelis accensis hinc et inde in utroque eius latere". Nach wiederholten Entscheidungen der Ritenkongregation (Decr. auth. n. 2865, 3063, 3376 etc.) müssen die Kerzen aus Bienenwachs bereitet sein. Lichter, die mit Talg (Unschlitt), Stearin, Oel, Tran u. dgl. genährt werden, sind verboten; es sei denn, daß ein Apostolisches Indult gewährt wurde (Decr. auth. n. 2985). Diese näheren Bestimmungen über Zahl und Beschaffenheit der Altarlichter sind nach einer wohlbegründeten milderen Ansicht, abgesehen natürlich von etwaigem Aergernis, nicht unter schwerer Sünde verpflichtend, und es genügt ein entsprechender Grund, davon ganz zu entschuldigen. Der heilige Alfons (l. c.) sieht allerdings in dem Gebrauch von Talg- und Oellichtern zur Meßfeier eine schwere Sünde, wenn nicht gravis necessitas celebrandi vorliegt, und gestattet sie daher in keinem Falle zur Andachtsmesse. Aber in der Frage, ob es erlaubt sei, mit nur einer Kerze aus Wachs zu zelebrieren, schließt er sich selbst der milderen Ansicht an, hier handle es sich nur um ein Gebot sub levi, und jede vernünftige Ursache genüge, auch bloß andachtshalber so die heilige Messe zu lesen.

Daraus ergibt sich die Antwort auf die vorgelegten Fragen. Tatsächlich sind bei uns Kerzen aus reinem Bienenwachs gar nicht zu haben, oder nur zu Preisen, die für ärmere Kirchen einfach unerschwinglich sind. Aber irgend welche Kerzen wird jeder Kirchenvorsteher bei einiger Umsicht für den Altar beschaffen können. Ohne jedes Altarlicht zu zelebrieren, wäre durchaus unstatthaft und könnte auch vom Ordinarius nicht erlaubt werden. Der hohe Preis der Kerzen und die große Not vieler Kirchen berechtigt, die Zahl der Lichter auf das äußerste, jedenfalls auf zwei auch bei Aussetzung des Allerheiligsten, einzuschränken, wofern die Kirche sonst die Ausgaben nicht tragen kann und Wohltäter für diesen besonderen kirchlichen Zweck nicht leicht zu finden sind. Dies kann der Bischof allgemein ohne besondere Vollmacht des Heiligen Stuhles für seine Diözese gestatten, soweit obige Notlage gegeben ist; und wenn eine bischöfliche Weisung unterbleibt, kann sich der einzelne Kirchenvorsteher nach seinem Gewissen von der rubrikalen Vorschrift entbunden erachten. Auf eine besondere Anfrage unter Darlegung der Verhältnisse wird übrigens das Ordinariat die Erledigung nicht versagen. Elektrische Kerzen sind ein Notbehelf, der gleich Oellichtern oder Unschlittkerzen bei Ermanglung von Wachslichtern in Betracht gezogen werden kann. Da aber bei dieser Altarbeleuchtung die Symbolik des

lebendigen Lichtes fast ganz versagt, wäre jede andere Kerzenbeleuchtung vorzuziehen, solange man sie haben und die Kosten erschwingen kann.

Typisch für diese ganze Notstandsfrage sind die im kirchlichen Amtsblatt der Diözese Linz verlautbarten Erlässe. Schon 1917 (Linzer Diözesanblatt Nr. 2) wurden die Kirchenvorstehungen angewiesen, bei Anschaffung von Altarkerzen vom Wachsgehalt abzusehen und „jene Kerzen zu verwenden, die eben noch zu haben sind und deren Preis noch erschwinglich ist". Ende desselben Jahres 1917 (D.-Bl. Nr. 21) wurde angesichts der steigenden Not größte Sparsamkeit mit Kerzen anempfohlen und ausdrücklich gestattet, „daß selbst coram exposito eine geringere Anzahl von Kerzen — wenn nötig auch nur zwei Kerzen — verwendet werden dürfen". 1920 (D.-Bl. Nr. 5) muß das Ordinariat bereits berichten, daß „einige Kirchenvorsteher durch die ständig zunehmende Teuerung genötigt waren, an das bischöfliche Ordinariat mit der Bitte um Verwendung sogenannter elektrischer Kerzen anstatt Wachskerzen heranzutreten. Dies wird auf die Dauer der gegenwärtigen abnormalen Verhältnisse mit der Einschränkung geduldet, daß coram Sanctissimo exposito in ostensorio vel pyxide mindestens zwei Wachskerzen brennen. Gleichzeitig wird ein diesbezügliches Bittgesuch in Rom vorgelegt." Die Erledigung dieses Gesuches wird im D.-Bl. 1920, Nr. 10, verlautbart. Die Ritenkongregation hat dem Ordinarius geantwortet: „Ad mentem. Mens est: Episcopus durante necessitate pro sua conscientia, ut quantum fieri possit leges liturgicae serventur, provideat etiam ut hucusque factum est." Das Vorgehen des Linzer Ordinariates ist also vom Heiligen Stuhle ausdrücklich gebilligt worden.

Linz. Dr W. Grosam.

*II. **(Brautmesse und Brautsegen vor der Trauung.)** In D. pflegt Pfarrer A. die Trauung nach der Brautmesse vorzunehmen, liest also die Brautmesse, in der er den Brautsegen spendet, vorher. Sein Konfrater B., der in D. aushilft, hält die Zelebration der Brautmesse vor der Trauung für unstatthaft, da:

1. weder im Missale noch im Rituale sich dafür Anhaltspunkte finden; 2. die Missa pro sponso et sponsa nur Eheleuten zukommt, die aber als solche vor der Trauung noch nicht vorhanden sind, somit ein Segen ausgesprochen wird über etwas, das nicht gegenwärtig ist.

Dagegen begründet Pfarrer A. sein Vorgehen damit, daß:

1. kein positives Verbot dem entgegenstehe; 2. die ganze Feier eine Einheit bilde; 3. die Personen (Brautleute) doch vorhanden seien; 4. der frühere Pfarrer dieselbe Gewohnheit gehabt habe.

Was ist von der Begründung des Pfarrers A. und seines Konfraters B. zu halten; ist die benedictio nuptialis vor der Trauung erlaubt und gültig?

I. Die Begründung des Pfarrers ist in allen Punkten nicht stichhaltig.

1. Die Kirche gibt in ihren liturgischen Büchern Vorschriften, welche allgemein verpflichten. Can. 2 des Koder besagt: „Omnes liturgicae

leges (in celebratione sacrosancti Missae sacrificii, in administratione Sacramentorum et Sacramentalium aliisque sacris rebus peragendis) vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice expresse corrigatur."

Das Rituale Romanum Tit. VII, cap. 2 (Ritus celebrandi Matrimonii Sacramentum) fügt, nachdem es in n. 1 und 2 den Ritus beschrieben hat, in n. 3 bei: „His expletis, si benedicendae sint nuptiae, Parochus Missam pro sponso et sponsa, ut in Missali Romano, celebret, servatis omnibus quae ibi praescribuntur." Das Rituale Romanum schreibt also ausdrücklich vor, daß die Brautmesse erst nach der Trauung stattfinden darf. Wenn ein positives Gebot die Vornahme einer rituellen Handlung vorschreibt, bedarf es nicht mehr eines positiven Verbotes, die willkürliche Aenderung der rituellen Handlung als unerlaubt zu erklären. Müßte die Ritenkongregation alle liturgischen Gesetze gegen willkürliche Aenderungen durch positive Verbote schützen, so würde ihre Sammlung der Decreta authentica eine ansehnliche Pfarrbibliothek füllen.

2. Die Brautmesse mit dem Brautsegen und die nachfolgende Trauung bilden keine Einheit, sondern eine Aufeinanderfolge von zwei verschiedenartigen Riten, die nicht notwendig zusammengehören. Die Eheschließung zwischen zwei Getauften ist aus sich ein Sakrament (can. 1012, § 2), dem das Sakramentale des Brautsegens in der Brautmesse folgen kann (Rituale a. a. O. n. 3) und folgen soll, selbst wenn die Eheleute schon länger zusammengelebt haben (can. 1101), aber nicht gegeben werden darf, wenn die Braut ihn schon einmal empfangen hat (can. 1143).

3. Wenn der Pfarrer behauptet, daß die Personen (Brautleute) doch vorhanden seien, so unterscheidet er nicht nach den Kanones zwischen „Verlobten" und „Verehelichten". Wenn er die Trauung erst nach der Brautmesse hält, so sind in der Brautmesse nur „Verlobte" gegenwärtig, auf die Worte der Secreta: „pro sacra lege connubii", die ganze Oratio „Deus qui potestate virtutis tuae", insbesondere der Schluß „et videant ambo filios filiorum suorum etc." und dieselben Worte in der Anrede „Deus Abraham etc." und die Mahnung des Priesters: „vir uxorem, atque uxor virum diligat" (Rubrik „Moneat") keine Anwendung finden können, da in diesen Worten ausgedrückt ist, daß sie an schon „Verehelichte" gerichtet sind.

4. Wenn der Vorgänger des Pfarrers dieselbe Gewohnheit gehabt hat, so war dieselbe keine „consuetudo laudabilis", weil sie keine rationabilis war, weil sie mit Außerachtlassung des Verhältnisses zwischen Brautstand und Ehestand, zwischen dem Sakramentale des Brautsegens und dem Sakramente der Eheschließung eingeführt war. Diese Gewohnheit kann daher nicht gerechtfertigt werden mit der Rubrik des Rituale (a. a. O. n. 5): „Si quae provinciae aliis, ultra praedictos, laudabilibus consuetudinibus in celebrando Matrimonii Sacramento utuntur, eas sancta Tridentina Synodus optat retineri" noch mit dem

can. 1100: „In Matrimonii celebratione serventur ritus ... laudabilibus consuetudinibus recepti."

II. Dagegen hat der Konfrater des Pfarrers unzweifelhaft recht, wenn er das Vorgehen des Pfarrers für unstatthaft hält, da 1. weder im Missale noch im Rituale sich dafür Anhaltspunkte finden; 2. die Trauung ihrer Natur nach notwendig dem Brautsegen vorangehen muß, da der letztere nicht den Braut-, sondern den Eheleuten zukommt, die aber nicht gegenwärtig sind, wenn die Trauung erst der Brautmesse folgt.

III. Daher ist die vom Pfarrer A. in der Brautmesse vor der Trauung erteilte benedictio nuptialis nicht nur illicita, weil so entgegen der klaren Anordnung des Rituale Romanum (a. a. O. n. 3) vor dem Abschluß der Ehe gegeben wurde, sondern auch invalida, weil die benedictio nuptialis nach dem Missale Romanum nicht den Verlobten, sondern den Verehelichten gegeben werden soll, die aber nicht gegenwärtig sind, wenn die Brautmesse vor der Trauung stattfindet.

Seckau. P. Petrus Döink O. S. B.

III. **(Das Rosenkranzgebet und die Einschiebung der Geheimnisse.)** Der eigentliche, vollständige Rosenkranz[1]) besteht aus 150 „Gegrüßet seist du, Maria". Diese werden eingeteilt in 15 Gesetze von je zehn „Gegrüßet seist du, Maria" mit einem Vaterunser am Anfange eines jeden Gesetzes. Doch nennen wir heute für gewöhnlich die Summe von fünf Gesetzen einen Rosenkranz.

Beim Beten des Rosenkranzes (aber nur des sogenannten Dominikanerrosenkranzes) soll man über die allbekannten Hauptgeheimnisse des Lebens, des Leidens und der Verherrlichung unseres Heilandes betrachten, d. h. über sie fromme Erwägungen anstellen, so gut die Fähigkeit und die anderen Zustände es zulassen.

In dem mündlichen Beten dieser fünf Vaterunser und fünfzig Gegrüßet seist du, Maria und dem gleichzeitigen Betrachten der Geheimnisse besteht das Wesen des Rosenkranzes und mit diesen ist die Gewinnung der verliehenen Ablässe geknüpft.

Nach alter, löblicher Gewohnheit beginnen wir den Rosenkranz mit „Ich glaube an Gott", einem „Vaterunser" und drei Gegrüßet u. s. w. und schließen jedes einzelne Gesetzchen mit einem „Ehre sei dem Vater". Diese durch die lange Gewohnheit hinzugefügten Gebete sind zur Ablaßgewinnung nicht notwendig, behindern sie jedoch auch nicht.

Um die eigentlichen Rosenkranzablässe[2]) zu gewinnen ist es dann noch nötig, daß man wenigstens fünf Gesetze, einen ganzen Rosenkranz, an ein und demselben Tage bete; doch ist es durchaus nicht erforderlich, daß man alle fünf Gesetze in einem Zuge betet; innerhalb des gleichen Tages kann man die Gesetze beliebig voneinander trennen.

---

[1]) Vgl. Beringer, Die Ablässe[14], Bd. I, 469 ff.
[2]) Ebenda S. 473 und Analecta O. Pr. VIII., 634.

Um sich das Betrachten zu erleichtern, hat man den Gebrauch eingeführt, entweder vor dem Vaterunser oder nach dem Worte „Jesus" die Geheimnisse mit wenigen Worten einzuschalten. Beides ist durchaus zweckmäßig und auch zur Gewinnung der Ablässe zulässig. Es ist aber diese Nennung oder Einschaltung nicht nötig, die Beherzigung der Geheimnisse in Gedanken genügt vollständig.[1])

Da nun das neue Recht (can. 934, § 2) „jede Hinzufügung, jedes Weglassen oder Einschieben" bei Ablaßgebeten verbietet, so stieg bei manchen der Zweifel auf, ob die bei uns Deutschen fast allgemein verbreitete Gewohnheit, die Geheimnisse nach „Jesus" einzuschieben, noch zulässig wäre und die Ablässe noch gewonnen würden trotz dieser Einschiebung. Man stellte die Frage bei der heiligen Pönitentiarie, ob bei öffentlichem Beten des Rosenkranzes dieses Einschieben der Geheimnisse erlaubt sei und die Ablässe nicht verloren gingen. Die S. Poenitentiaria verwarf die Einschiebung und sagte, die Ablässe gehen so verloren.[2])

Diese Antwort ist aber, wie von zuständiger Seite mitgeteilt wird, so zu verstehen: Da, wo dieser Brauch, die Geheimnisse in kurzen Worten nach „Jesus" einzuschieben, von alters her besteht, darf er ruhig weiter bestehen und die Ablässe werden gewonnen; wo dieser Gebrauch aber nicht besteht, soll er unterbleiben, und zwar unter Strafe des Verlustes der Ablässe.

Pet. Al. Steinen S. J.

IV. **(Einiges von der Lauretanischen Litanei.)** 1. Ihr Schluß. Nach Raccolta, der einzig offiziellen Gebetssammlung von Ablaßgebeten, endigt diese Litanei mit dem dritten Agnus Dei u. s. w. Die Anrufungen: „Christe audi nos" u. s. w. brauchen nicht hinzugefügt zu werden. Für den öffentlichen Gebrauch hat ferner die heilige Ritenkongregation dasselbe erklärt.[3]) Und auch die neueste Auflage des Rituale Romanum (1913) kennt keinen anderen Schluß, fügt aber dann noch hinzu pro temporis diversitate, sollen Versikel und Oration geändert werden.

Es ist somit klar, zur Ablaßgewinnung genügt es vollauf, wenn man mit dem dritten Agnus Dei u. s. w. die Litanei beendet und die gewöhnlich hinzugefügten Anrufungen „Christus, höre uns" u. s. w. wegläßt.

2. In manchen Gegenden besteht die Gewohnheit, beim Singen der Litanei je drei Anrufungen miteinander zu verbinden, ohne aber bei einer jeden das „Bitte für uns" hinzuzufügen. Die S. Poenitentiaria erklärte unter dem 21. Juli 1919,[4]) daß bei dieser Art zu

[1]) Decr. auth. 273 ad 4; vgl. diese Zeitschrift LIII., 225.
[2]) Resp. S. Poenit. 27. Juli 1920 an D. Georg. Bruley des Varannes.
[3]) Vgl. Beringer, Die Ablässe[14], Bd. I. S. 247, Anm. 1.
[4]) Act Ap. Sed. XII. 18.

singen, die Ablässe nicht gewonnen würden. Anders verhält es sich, wenn die drei Anrufungen mit dem zu jeder Anrufung hinzugefügten „Bitte für uns“ vom Chore zusammengefaßt gesungen werden und das Volk dann mit der vierten Anrufung und einem „Bitte für uns“ antwortet. Dieser Brauch wurde von der heiligen Ritenkongregation am 15. Oktober 1920[1]) gutgeheißen und hat den Verlust der Ablässe sicher nicht im Gefolge.

Pet. Al. Steinen S. J.

V. **(Merkwürdige Versehgänge.)** Es läutet nach Mitternacht die Glocke des Pfarrhofes. Der Kirchendiener öffnet. Ein Mann steht bittend vor dem Tore. „Ich bitt' um einen Versehgang.“ „Wohin?“ „Ich bin selber gekommen.“ Der Kirchendiener, ängstlich, ob nicht ein Einbrecher sich einschleichen wolle, verlangt seine Adresse und heißt ihn heimgehen. Der Priester werde gleich kommen. Der Mann geht heim. Der Priester wird gerufen. Die Adresse stimmt. Der Mann hat fürchterliche Herzkrämpfe und wird versehen. — Es ist nach der heiligen Messe. Eine Frau, auf einen Stab gestützt, kommt in die Sakristei und bittet ums Versehen. „Ja, wen denn?“ — „Mich.“ Der Kaplan ist gleich dazu bereit nach dem Grundsatz: Senectus ipsa est morbus. Ganz glücklich geht das Mütterchen heim und erreicht sein Heim auf Erden nicht mehr! — Es ist Vormittag und ein Kaplan wird zum Versehen gerufen. Die ältliche Dame sitzt im Lehnstuhl, ganz wie zu einer Ausfahrt gekleidet. „Ja, ich habe gemeint, ich muß mich schön anziehen, wenn der Heiland kommt.“ Senectus ipsa est morbus. — Versehgang um 2 Uhr nachts. Im Vorzimmer wartet die Frau des Hauses. „Bitte, wollen Sie es so machen, daß der kranke Mann davon nichts merkt. Geben Sie ihm den Segen durch die Glastür und gehen Sie wieder!“ — Glücklicher war ein anderer Kaplan. Er durfte zum Kranken hinein. Auf dem Tische stand eine Tasse voll Tafelöl. „Brauchen Sie einen Federkiel auch noch?“ — Mit Mühe hatte sich ein Kaplan den Eintritt in das Krankenzimmer erobert. Die Kranke ist bewußtlos. Also vollkommene Reue, Absolution, letzte Oelung und Generalabsolution. Merkwürdig. Die Kranke kommt zu sich. Man kann ihr die heilige Wegzehrung reichen. Die Schwester beugt sich über sie und sagt: „Geh', geh', nimm nur die Oblat'n, sie ist gut für die Husten.“ — „Werden Sie lange brauchen zum Versehen?“ So wird ein Kaplan von der Frau des Hauses empfangen. „Der Arzt hat dem kranken Gemahl ein Pulver gegeben, damit er vom Versehen nichts hört.“ — „Versehen lasse ich mich schon, Hochwürden,“ meinte eine biedere Bürgerin; „aber einen Metallsarg habe ich mir angeschafft, damit die Würmer nicht zu mir kommen!“ — „Gehen S' 'naus. Ich brauche Sie nicht. Sind S' a Jesuit?“ Der Priester: „Nein.“ „Waren S' einer?“ „Nein.“ „Gehen S'“ — dabei drohte er mit dem Stocke — „sonst geschieht ein Unglück.“ Wehmütig zog sich der Priester zurück. — „Wollen Euer Hochwürden nur einige Augenblicke im Vorzimmer ge-

[1]) Act. Ap. Sed. XII. 548 sq.

dulden; der Herr General zieht zum Versehen die Galauniform an" sprach der dienstbare Geist. — „Nur geschwind, Hochwürden, versehen. Der Herr Graf packt schon zusammen." Der Priester eilt. Als er in das gräfliche Palais kam, hatte der Herr Graf schon zusammengepackt. — Ein Versehgang im Irrenhaus. Die Patientin ist mit Bändern angebunden. In dem Augenblick, als der Priester mit dem Viatikum eintritt, sagt sie: „Der Retter ist da." — Es ist ein ebenerdig' Gärtnerhaus. Eine schwachsinnige Pflegetochter ist zu versehen. Vom Tore bis zum Krankenbette die schönsten Teppiche, am Versehtisch die schönsten Blumen. Groß und klein, Kind und Kegel kniet und bittet um den Segen.

Wien, Pfarre Altlerchenfeld. Karl Krasa, Koop.

VI. (**Unsere Sterbebilder.**) Es ist allgemeiner Brauch, Gedenkbilder an die Verstorbenen drucken zu lassen. Da dieselben meist auch mit Gedenkversen geschmückt sein sollen, versah uns Fr. Pesendorfer mit einem ganzen Büchlein solcher Sprüche (Linz, Preßverein), die vielfach recht passend sind. Ebenso senden Buchdruckereien solche Reimsprüche (während der Kriegszeit auch solche für gefallene Krieger). Wenn wir solche Gedenkbilder einer Musterung unterziehen, so finden wir sehr oft, wie man diese Verstorbenen bereits im Himmel jubeln läßt, dem Spruch gemäß: „De mortuis nil, nisi bene." So heißt es z. B. in solchen Kriegerversen: „Vom Himmel schau' ich niederwärts; ich zog als Held zum Himmel ein." „Du starbst fürwahr den Heldentod, drum stand der Himmel dir auch offen." Auf dem Gedenkbild eines Bibulus, qui propter nimium „est, est," mortuus est, lesen wir: „Dies ist der Trost, der uns den Schmerz kann lindern, weil er jetzt selig in dem Himmel wohnt." Nun sind aber viele Gottesgelehrte, unter ihnen Kardinal Bellarmin, der Ansicht, daß nur wenige am Ende ihres Lebens jene Reinigung vollbracht haben, die zum Eintritt in das ewige Leben, wohin nichts Unreines gelangen kann, erfordert ist, und somit die Meisten auf eine Läuterung im Fegefeuer sich gefaßt machen müssen, wo die noch rückständigen Sündenstrafen abgebüßt werden müssen (Schneider, Das andere Leben, 10/1909, S. 561). Wie leicht könnte es daher bei manchen bittere Wahrheit sein: „Laudaris, ubi non es, cruciaris, ubi es." Deswegen können wir uns für diese Heiligsprechung und Verhimmelung auf unseren Gedenkbildern nicht erwärmen. Dr Schmid fand es im Brixener Konf.-Blatt 1918, S. 59, nicht für nützlich, das Fegefeuer in zu rosigem Lichte darzustellen, da es die Hilfeleistung gegen die armen Seelen abschwächen könnte. Wäre derselbe Grund nicht auch hier anzuführen? Für viel vernünftiger hielten wir's, wenn diese Verse zum Gebet für die Verstorbenen auffordern würden, damit sie von ihren Sündenstrafen erlöst, desto eher eingehen können in die ewige Ruhe. Dieser Ansicht entspricht folgendes Muster aus Pesendorfer, S. 159: „Lebet immer fromm und betet oft für mich in Herzensstille; Dies ist, was Gott von Euch verlangt, dies ist mein letzter Wille."

X.

VII. **(Eine paulinische Fegefeuerstelle.)** „Eine Fürbitte aus dem Munde des Apostels Paulus für einen Verstorbenen haben wir unzweifelhaft 2. Tim. 1, 16 bis 18. Wenn hier vom ‚Hause des Onesiphorus' die Rede ist, scheint das besagen zu wollen, daß Onesiphorus nicht mehr lebte, und V. 18 paßt gut für einen Verstorbenen." — So schreibt der evangelische Pastor König-Wernigerode in Nr. 5/6, 1920, der „Monatsschrift der Hochkirchlichen Vereinigung" zur Begründung der liturgischen Fürbitte für die Entschlafenen und zur Verteidigung der Glaubenslehre vom Fegefeuer gegen die protestantische Lehre. „Daß mit dem leiblichen Tode das Schicksal des Menschen für alle Ewigkeit entschieden sei, und der Mensch sofort in die ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis eingehe, ist spezifisch protestantische Lehre und wird in der Schrift nirgends gesagt, wäre auch geradezu entsetzlich. Außerdem wäre dann das Endgericht völlig überflüssig." Der letzte Satz des evangelischen Theologen dürfte ja nicht voll zutreffen; die Fürbitte für die Verstorbenen wird aber von den Protestanten trotz der gegensätzlichen Lehre praktisch betätigt.

Kann die genannte Stelle als unzweifelhafter Nachweis einer paulinischen Fürbitte für Verstorbene gelten?

Die Stelle lautet: „Gott möge dem Hause des Onesiphorus Barmherzigkeit schenken! Er hat mich ja öfter erquickt; ohne mein Gefängnis zu scheuen, hat er mich vielmehr nach seiner Ankunft in Rom fleißig (gesucht und gefunden) besucht. Gott möge ihn an jenem Tage beim Herrn Barmherzigkeit finden lassen! — Und was alles er zu Ephesus getan hat, weißt du sehr gut." — Onesiphorus ist also nach Rom gekommen, seine Familie aber lebt zu Ephesus. Es fragt sich nun, ob Onesiphorus noch zu Rom lebt oder ob er inzwischen gestorben ist!

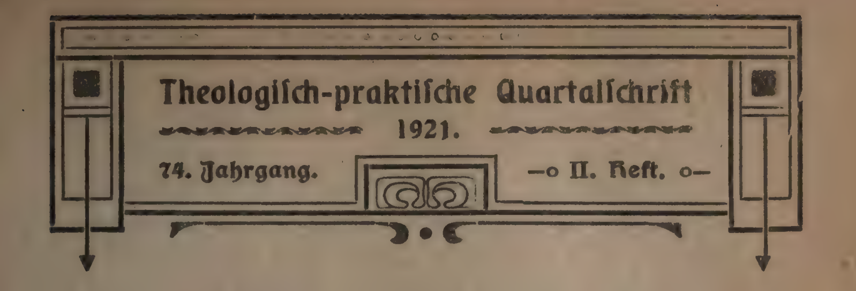
Wenn Onesiphorus noch lebt, nämlich zu Rom oder doch wenigstens nicht zu Ephesus, so erklärt sich daraus der Gruß des gefangenen Apostels an die Familie (2. Tim. 4, 19) genügend. In Ephesus lebt Onesiphorus nicht, denn sonst würde der Gruß an Onesiphorus selbst nicht fehlen, wo Paulus die Familie bedenkt. Immerhin bleibt die Möglichkeit, daß Onesiphorus selbst in der Familie eingeschlossen sein könnte, obwohl dann die Wendung zu erwarten wäre: Grüße Onesiphorus und sein Haus!

Dieser letzte Umstand schon spricht eher dafür, daß Onesiphorus überhaupt nicht mehr lebt, auch nicht zu Rom. Denn bei den erwähnten großen Verdiensten des Onesiphorus wäre es sehr auffällig, daß von ihm an Timotheus, den er doch auch gut kannte, keine Grüße bestellt werden, obwohl der Gedanke bei Nennung des Hauses nahe lag. Noch mehr würde es auffallen, daß der in Rom lebende Onesiphorus nicht die damals seltene Gelegenheit eines Briefes nach Ephesus zu einem Gruße an seine eigene Familie benutzt hätte. Der Tod des Onesiphorus ist danach mindestens wahrscheinlich.

Der Segenswunsch des Apostels für die Familie unterscheidet sich zudem von jenem für Onesiphorus selbst in einer Form, die sehr für den Tod des Onesiphorus spricht. „Gott möge der Familie Barmherzigkeit schenken!" — d. h. hier und für später! Aber „Gott möge den Onesiphorus Barmherzigkeit finden lassen an jenem Tage!" — bei der Auferstehung. Der genannte evangelische Theologe sagt mit Recht: „V. 18 paßt gut für einen Verstorbenen!" Die paulinische Fürbitte für einen Verstorbenen ist somit zwar nicht unzweifelhaft, doch sehr gut begründet.

Daß mit einer Fürbitte Pauli für einen Verstorbenen der Glaube des Apostels an deren Zweckmäßigkeit und damit an die Existenz eines jenseitigen Läuterungszustandes, in welchem noch Barmherzigkeit für den Jüngsten Tag bei Gott zu finden ist, feststeht, bedarf keiner weiteren Erörterung. Diese neutestamentliche paulinische Fegefeuerstelle verdient also wohl unsere Beachtung, obwohl ja dieser Beweis für das Fegefeuer nicht notwendig ist.

Schönebeck (Elbe). J. Maiworm.


Theologisch-praktische Quartalschrift
1921.
74. Jahrgang. — II. Heft. —

Kontroversen.

Von P. Augustin Rösler C. Ss. R., Breslau-Grüneiche.

2. Der Streit über die gesunde Frömmigkeit.

Fast jede hervorragende Anleitung zum frommen geistlichen Leben enthält auch Warnungen vor irrigen Auffassungen der Frömmigkeit. Es sei nur an die Einleitung des heiligen Franz von Sales zur „Philothea" erinnert. Die anzustrebende Vollkommenheit darf nicht mit den Mitteln dazu verwechselt werden: dieser Gefahr insbesondere wollen alle diese Warnungen vorbeugen. Der allbekannte Oratorianer P. F. W. Faber sucht in seiner Originalität diesen Irrweg zu kennzeichnen, indem er die Heiligen in bestimmten Gegensatz zu den gewöhnlichen frommen Christen stellt. Die Heiligen waren nach ihm Menschen von wenig Taten und wenig Andachten (devotions). Ihre Stärke bestand in der Liebe; ihr Prüfstein war die reine Meinung, auf die sie alles bezogen. Das war das Kompendium ihrer Heiligkeit. Wenn wir, ohne heilig zu sein, im geistlichen Leben fortschreiten wollen, fügen wir unseren Andachtsübungen eine neue hinzu, üben eine neue Abtötung, unternehmen neue Liebeswerke. All das ist an sich ausgezeichnet. Die Heiligen dagegen vermindern mit der Zunahme des Eifers ihre wenigen Taten und Uebungen und durchdringen all ihr Tun mit einem stärkeren, kraftvollen, inneren Leben. Wollen wir daher die Heiligen nachahmen, so müssen wir der Zusatztheorie (addition theory) entsagen.[1])

„Non multa sed multum" wird also hier auf die Frömmigkeit angewandt. Die kirchliche Seelsorge muß diesem Punkte heute

[1]) „Why so little comes of frequent confession" in „Spiritual conferences". London 1870, S. 258.

wohl noch mehr Aufmerksamkeit zuwenden, als in der Vorzeit. Der unkirchliche Subjektivismus, die hastende Neuerungssucht auf allen Lebensgebieten, der Geschäftskatholizismus sind einige sehr ergiebige Quellen, aus denen das gefärbte, süßlichfade Wasser ungesunder Frömmigkeit fließt. Wir brauchen religiöse Verirrungen diesbezüglich nicht bis in Brasilien zu suchen, die neuestens also geschildert wurden:[1]) „Oft achtet man gewisse Darstellungen von Heiligen viel höher als diese selber, und nicht selten tritt in der Anschauung der Leute der liebe Gott weit hinter besonderen Lieblingsheiligen zurück." Das Werk des P. Josef Tissot: „La vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement" wurde nicht bloß in Frankreich als Heilmittel lebhaft begrüßt. Die deutschen Katholiken, bei denen französisch gefärbte Frömmigkeit nur allzuviel Einfluß gefunden hatte, verschafften sich bald eine Uebersetzung davon unter dem Titel: „Das innerliche Leben muß vereinfacht und auf seine Grundlage zurückgeführt werden." Im Vorwort zur dritten Auflage (Regensburg 1910) sagt der Uebersetzer: „Die sogenannte Erbauungsliteratur krankt heute vielfach an Gedankenarmut und Gefühlsüberschwang, ist größtenteils ungenießbar seicht und fad geworden und weiblich fast bis zur Hysterie." Die übergroße Zahl von frommen Zeitschriften hat wohl diesen Zustand mit herbeiführen helfen. In den letzten Jahren hat die Mystik auch auf literarischem Gebiete auffallend große Aufmerksamkeit gefunden, die zunächst als ein erfreuliches Zeichen der Zeit gelten muß. Allzuleicht hüllt sich aber auch ungesunder Mystizismus in das Lichtgewand dieser Himmelstochter.

Unter diesen Umständen erfüllt die ernste, strenge, theologische Kritik eine sehr dankenswerte Aufgabe, wenn sie auf jede neue, auffallende Erscheinung in der Praxis wie in der Theorie ihr scharfes Auge richtet und die etwa vorhandene Gefahr meldet, falls sie eine solche sicher entdeckt hat. Wie der Rationalismus auf Generationen hinaus die theologische Wissenschaft verseuchen kann, so wirkt eine ungesunde Aszese noch schlimmer verheerend auf das religiöse Leben des christlichen Volkes ein. Daher ist das „Videant consules!" hier sehr am Platze, obschon auch Konsuln sich in der Feststellung der Gefahr täuschen können.

---

[1]) „Die Katholischen Missionen", 49. Jahrg. 1920/21, S. 11.

Unter diesem Gesichtspunkte muß die Kontroverse als eine allgemein wichtige, seelsorgliche Angelegenheit gelten, die gegen Ende 1919 zwischen dem Spiritual und Geistlichen Rat Konrad Hock und dem P. Johannes Lindworsky S. J. entstanden ist.[1]) Hock trat 1916 in die Oeffentlichkeit mit der Schrift: „Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes. Ein Büchlein für Seelen, die nach der Vollkommenheit streben.“ Das Buch fand schnell die weiteste Verbreitung. Der Verleger V. Bauch in Würzburg konnte 1920 bereits das 21. bis 30. Tausend als sechste und siebente Auflage drucken. Jetzt liegt schon die achte und neunte Auflage vor. Eine solche Nachfrage bekundet jedenfalls die erfreuliche Tatsache, daß es heute viele der Vollkommenheit beflissene Seelen gibt. Um so betrübender wäre es aber, wenn der offenbar vom reinsten Seeleneifer durchdrungene Verfasser in seiner Anleitung zu genannter Uebung die Bahn der gesunden Theologie und Aszese verlassen hätte. Die heilsbegierigen Leser seines Büchleins würden dann auf Irrwege geführt, die um so gefährlicher wären, je höher sie liegen. Diese Gefahr glaubt tatsächlich P. Lindworsky als Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit“ entdeckt zu haben. Im ersten Hefte des 50. Jahrgangs genannter Zeitschrift (Oktober 1919) veröffentlichte er den Aufsatz: „Vom Wandel in Gottes Gegenwart. Eine religionspsychologische Erwägung“ (S. 41 bis 56). Die Ausführungen Lindworskys gipfeln in einer unbedingten Warnung vor dem Hockschen Büchlein. Dasselbe gleiche bezüglich der subjektiven Auffassung des Wandels in Gottes Gegenwart „durchaus dem Schriftchen der berühmten Madame Guyon“. „Kennt denn“, fragt Lindworsky, „der Verfasser die Kirchengeschichte nicht? Weiß er nicht, daß die Quietisten, die eifrigsten Verfechter und Praktikanten des beständigen Wandels in der Gegenwart Gottes, schließlich nicht nur der Kirche untreu wurden, sondern auch in große Laster des Fleisches verfielen?“

Der ganzen Anleitung Hocks macht Lindworsky den Vorwurf der Unnatürlichkeit, sowohl was das Ziel der Uebung, die beständige Vergegenwärtigung Gottes, betrifft, als auch bezüglich der dazu angeratenen Wege. Im Gegensatz zu einer klugen Seelen-

---

[1]) Nicht ganz unnütz dürfte die Bemerkung sein, daß ich bisher mit keinem der beiden Gegner mündlich oder schriftlich verkehrt habe, also nicht einseitig beeinflußt bin.

führung soll Hock sich „einer ungesunden Betonung der Mystik" schuldig machen. „Was hier anempfohlen wird, ist ein Zerrbild des geistlichen Lebens (S. 55). Sichere Pfade sind es auf jeden Fall nicht, zu denen Hocks Erwägung immer wieder hinlenkt" (S. 54). Nach diesen Sätzen wird jeder Leser des Lindworskyschen Aufsatzes geneigt sein, zu bedauern, daß die kirchliche Zensurbehörde den Druck des Hockschen Buches gestattet hat. Die Verurteilung durch Lindworsky erhält noch besondere Bedeutung durch die Veröffentlichung in den „Stimmen der Zeit", die sich durch zuverlässige Berichterstattung über das Geistesleben der Gegenwart so viele Freunde erworben haben. Deckt auch zunächst nur der einzelne Mitarbeiter seinen Beitrag mit seinem Namen, so nimmt doch bei den „Stimmen der Zeit" die durch Umsicht bekannte Redaktion mehr als bei anderen Zeitschriften an der Verantwortung teil. Schon daß ein unscheinbares Büchlein Gegenstand eines umfangreichen Aufsatzes wird, anstatt in den „Besprechungen" abgetan zu werden, zeigt die Bedeutung, die der Sache beigelegt wird. Wer als Seelenführer das Hocksche Buch nur aus der Kritik von Lindworsky kennt, wird dasselbe von jeder Person fernhalten, die er zu leiten hat. Die „Stimmen der Zeit" haben nach Möglichkeit das Büchlein beseitigt.

In der umgekehrten Ueberzeugung von dem großen Nutzen des Büchleins hat Hock mit Berufung auf seine günstigen Erfahrungen den Angriff Lindworskys in der Broschüre abzuwehren gesucht: „Veritati! Antwort auf die Angriffe des Pater Lindworsky S. J. gegen das Buch: Uebung der Vergegenwärtigung Gottes." (Würzburg 1920.) Die Broschüre trägt das Imprimatur des zuständigen Ordinariates; ihre Abfassung wird vom Verfasser also begründet: „Wenn ich auf diesen Artikel (des P. Lindworsky) ausführlich antworte, so geschieht es, weil er geeignet ist, den unsterblichen, durch Christi Blut erkauften Seelen großen Schaden zuzufügen. Dieser Schaden wird namentlich darin bestehen, daß solche, welche den Seelen Führer und Berater sein sollen, auf Grund dieses Artikels vor dem Erlernen des Wandels vor Gott warnen und dasselbe vielleicht sogar direkt verhindern werden." Der Widerlegung der Bedenken Lindworskys schickt Hock die Behauptung voraus: „P. Lindworsky macht sich ein ganz falsches Bild von dem, was ich schreibe und empfehle, und dieses Zerrbild bekämpft er."

Schärfer kann wohl der Gegensatz zwischen zwei literarischen Gegnern kaum zu Tage treten als hier. Lindworsky sieht in Hocks Anleitung ein „Zerrbild des geistlichen Lebens", und Hock schätzt die Kritik Lindworskys als Zerrbild seiner Darlegungen ein. Zu bedenken ist noch, daß die Gegner ihrem Stande nach die größte Geistesverwandtschaft besitzen sollten. Hock ist als Seelsorger eifrigst bemüht, die Seelen zur christlichen Vollkommenheit zu führen; P. Lindworsky ist zum Streben nach dieser Vollkommenheit standesgemäß verpflichtet. Dazu gehört er der Gesellschaft Jesu an, die ihren höchsten Ruhm darin besitzt, daß das Streben nach Vollkommenheit in ihr nie ein leeres Wort war, und daß unter ihren Mitgliedern zu jeder Zeit bis heute stets Sterne erster Größe in der Aszese durch Leben und Schrift geleuchtet haben. Für die Gegenwart genügen die Namen Paul Ginhac und Moritz Meschler. Das Urteil in dieser Kontroverse ist daher nicht ganz leicht; nach dem Gesagten wird aber eine Klärung der Gegensätze durchaus erwünscht sein müssen.

Etwas Licht fällt auf die Sache aus der verschiedenen wissenschaftlichen Ausrüstung, womit die Gegner die Feder in die Hand genommen haben. Was Hocks Buch auszeichnet, ist die auffallend schlichte Einfachheit seiner Darlegungen in leicht verständlicher Sprache. Aus solider theologischer Bildung, sowie großer Belesenheit in der aszetischen Literatur heraus, sozusagen auf dem Katechismus fußend, hat Hock jedes Prunken mit gelehrter Wissenschaft verschmäht. Das Urteil eines Jesuitenpaters: Das Buch sei nüchtern und klar geschrieben, trifft hier sicher zu. In den Quellenangaben darf man einigemal eine größere Anpassung an die wissenschaftliche Genauigkeit wünschen. Wiederholt betont Hock, daß sein Buch ganz aus langjähriger Erfahrung heraus entstanden sei. „Nachstehende Anweisungen", heißt es im Vorwort zur vierten und fünften Auflage, XI, „sind aus der Praxis hervorgewachsen und in der Praxis erprobt. Gleichwohl nehme ich gerne eine Kritik derselben an, aber nur von solchen, welche selbst den beständigen Wandel vor Gott üben oder doch wenigstens die Segnungen dieser Uebung an anderen beobachtet haben. Wer aber im Wandel vor Gott keine Erfahrung hat, möge auch die Kritik an diesem Buche unterlassen. Denn über eine Sache, die man nicht versteht, soll man nicht urteilen." Begeisterung und Energie hat dem Verfasser die Feder geführt, um den Seelen möglichst schnell die höchste Vollkommenheit erreichen zu helfen.

Schwerlich wird jemand wagen, dem Ordensmanne Lindworsky jede Erfahrung in dem besprochenen Punkte der Aszese abzusprechen. Am Schluß seiner scharfen Kritik legt er skizzenhaft „die naturgemäße und sanfte Methode der bisherigen Aszetik" vor, die er als organisches Wachstum des inneren Menschen der Hockschen „rein äußerlichen und gewaltsamen" Anleitung entgegenstellt. Die schönen Worte bekunden die selbstverständliche Tatsache, daß ihm der Weg zur Vollkommenheit wohlbekannt ist. Indem Lindworsky den Wandel in Gottes Gegenwart von der Uebung der Vergegenwärtigung Gottes unterscheidet, sagt er richtig: „Wer Gottes heiligen Willen erfüllt, der wandelt in Gottes Gegenwart .... Die Vergegenwärtigung Gottes aber, die vereinzelte wie die beständige, ist nur ein Mittel zur Erreichung dieses Zieles, wenn auch ein höchst wichtiges und in gewissem Sinne unentbehrliches Mittel. Seine allgemeine Bedeutung besteht darin, daß es unserem Willen überaus kräftige Antriebe zur Erfüllung des göttlichen Willens verleiht."

In der Kritik des Hockschen Buches selbst tritt aber nicht der Aszet dem Aszeten entgegen; vielmehr mißt der gelehrte Forscher aus dem Laboratorium der experimentellen Psychologie die Aufstellungen Hocks mit dem Maßstab der „jungen Willensforschung". Lindworsky hat sich durch seine „Experimentell-psychologischen Untersuchungen über das schlußfolgende Denken"[1]) und durch das Werk: „Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung"[2]) (Leipzig 1919) hervorgetan. Zweifelsohne ist auch bei der aszetischen Willensbildung der Satz von grundlegender Bedeutung, daß die Gnade die Natur voraussetzt. Manche Irrtümer der Aszeten sind aus zu geringer Beachtung dieses Grundsatzes hervorgegangen. Allein Lindworsky beschränkt sich zu sehr auf den rein natürlichen Maßstab, den er als Vertreter der modernen Wissenschaft an die alte, theologisch fundierte Aszetik legt. Es erinnert doch unangenehm stark an den Professor auf dem Katheder, wenn Lindworsky schreibt: „Aber wer da glaubt, die zweite Art der Vergegenwärtigung Gottes — (die Lokalisierung mit der Be-

---

[1]) Ergänzungsheft zu den „Stimmen der Zeit". Zweite Reihe Forschungen. 1. Heft.

[2]) Die „Stimmen der Zeit" brachten im 49. Jahrgang, S. 472, eine Selbstanzeige des Buches durch den Verfasser.

herzigung eindrucksvoller Eigenschaften Gottes) — könne nicht merklich anstrengen, weil sie doch rein gedanklich sei, der verrät nur seine Unkenntnis der modernen experimentellen Psychologie." In Wirklichkeit verdanken wir die Kenntnis von der Ermüdung durch derartige Geistesarbeit doch nicht erst den modernen Experimenten, wenn diese auch zu sicherer und tieferer Erkenntnis den Weg gebahnt haben. Kein Vernünftiger wird die neuen, mühsamen Forschungen auf psychologischem Gebiete geringschätzen; allein auch die Ueberschätzung ist vom Uebel. Eine solche Ueberschätzung liegt z. B. vor, wenn Lindworsky die von Psychopathologen zunächst an Geistesgestörten beobachtete „leibhaftige Bewußtheit" mit der durch Lokalisation bewirkten lebhaften Vergegenwärtigung Gottes in Parallele stellt. Die von Hock vorgeschlagene Lokalisation mag als nicht gerade glücklich beanstandet werden; irrtümlich ist sie nicht.

Wenn der Anfänger sich vorstellen soll, Gott befinde sich etwa einen Meter vor ihm, so will Hock in seiner eigentümlichen, praktischen Weise doch nur die unmittelbare Nähe veranschaulichen, die freilich besser in dem Gebetsworte zum Ausdruck kommt: Du bist mir näher als die Luft, die ich atme. Was aber jene „leibhaftige Bewußtheit" betrifft, so wird kaum ein erfahrener Seelenführer bei der Anleitung zur Vergegenwärtigung Gottes trotz mancher Enttäuschungen jemals gerade diese Sinnentäuschung beobachten. Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes ist wohl noch nie im psychologischen Laboratorium untersucht worden. Dagegen haben hervorragende Geistesmänner die Möglichkeit und Wichtigkeit eines beständigen Festhaltens des Gedankens an Gottes Gegenwart beobachtet und durch eigene Uebung erprobt. Den Vorwurf der Unnatürlichkeit verdient diese Uebung so wenig, wie die Erfüllung des Herrenwortes: „Betet ohne Unterlaß!", die schließlich mit der beständigen Vergegenwärtigung Gottes zusammenfällt. Dagegen wird sie übernatürlich genannt werden müssen. Was Hock in seiner Verteidigung zur Widerlegung von Lindworsky anführt, ist überzeugend. Hock hätte noch mehr Beispiele anführen können. Der unvergeßliche Reformator der Breslauer Diözese, Kardinal Melchior v. Diepenbrock, der auch als Mystiker hervorragt, hat in seiner „Erinnerung an Sailer", „seinem geliebtesten Vater in Christo", das Zeugnis ausgestellt: „Das durchscheinende Geheimnis seines inneren Lebens

war die stete Gegenwart Gottes."[1]) Die Stifterin der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Mutter Klara Fey, deren lebenslängliche „Uebung" darin bestand, die Kommuniongesinnung des Morgens festzuhalten, erklärt: „Das innere Leben der Heiligen besteht in der beständigen Sammlung des Geistes vor den Augen Gottes." Der beständige Wandel vor und mit Gott gilt ihr als das vorzüglichste Mittel, um alle Vollkommenheit zu erlangen. Diese „sakramentale Sammlung" hat die ehrwürdige Frau aber nur allmählich erreicht. Sie schreibt diesbezüglich: „Nicht sagen: Das geht aber nicht! Das geht sehr wohl. Anfänglich kann das Schwierigkeiten machen; alles muß gelernt werden. Aber noch jeder, der wollte, hat es gelernt trotz äußerer Beschäftigung an Jesus zu denken und dabei doch die notwendige Arbeit gut zu machen." In jedem Beatifikationsprozeß wird zur Ermittlung der heroischen Gottesliebe auch nach dem „ständigen Wandel in Gottes Gegenwart" gefragt.

Lindworsky redet die von Hock geleitete Seele sarkastisch also an: „Arme Seele! Und dabei sollst du, wohl auch nach dem Willen Gottes, Berufsarbeit verrichten, eine vielköpfige Familie nähren, kleiden, betreuen ...., ein halbes Hundert Quecksilberseelchen unterrichten und im Zaume halten?" Bei Klara Fey findet sich eine Antwort auf diese verzweifelte Frage, indem sie einer Schwester schreibt: „Sehen Sie, wie man in Geschäften steckt! Allein das hindert den Verkehr, selbst die innigste Vereinigung mit dem Herrn nicht, wenn wir treu sind." Ihr Seelenführer leitete sie an, jede halbe Stunde des Tages die heilige „Uebung" zu pflegen; später beobachtete man an ihr, daß sie etwa alle Viertelstunden dies zu tun gewohnt war. Hock ist im Rechte, wenn er es für merkwürdig findet, daß Lindworsky die bald nach seinem Buche erschienene, weitverbreitete Schrift: „Die ‚Uebung' der Mutter Klara Fey" (Freiburg) nicht erwähnt, obschon darin wesentlich dieselbe Uebung empfohlen wird. Bezüglich „der ungesunden Betonung der Mystik", die Hock vorgeworfen wird, könnte Hock sich in seiner Verteidigung auf das eben erschienene Buch: „Grundfragen der katholischen Mystik" von Engelbert Krebs berufen, worin ausführlich die Poulainsche Theorie widerlegt wird. Hock hat die Gefahren einer falschen Mystik und

---

[1]) Geistlicher Blumenstrauß aus christlichen Dichtergärten. Sulzbach 1852, S. XIII. Auf den folgenden Seiten berichtet Diepenbrock hierüber im einzelnen.

die Einwendungen gegen seine „Uebung“ in seinem Büchlein selbst ausführlich besprochen und dadurch gezeigt, daß er mit dem Quietismus nichts zu tun haben will. Hienach muß der Angriff Lindworskys auf Hock der Hauptsache nach als unberechtigt bezeichnet werden. Hocks Büchlein bietet kein Zerrbild „des geistlichen Lebens“, sondern dem Wesen nach gesunde und teilweise fast überstrenge Aszese. Gleichwohl verlangt die Gerechtigkeit, auch das hervorzuheben, was Lindworsky zu seiner mißglückten Kritik reizen konnte.

Dazu gehört wohl zunächst die fast schroffe Gegenüberstellung der sonstigen Mittel der Vollkommenheit zu dieser Uebung. Hock legt seine seelsorgliche Entwicklung so dar, als ob er selbst Jahre hindurch von dieser Uebung kaum etwas gewußt hätte und erst mit ihrer Entdeckung zu befriedigenden Ergebnissen in der Seelenleitung gelangt wäre. In Wirklichkeit will Hock doch nur sagen, daß er diese Uebung von Anfang an nicht genügend gewürdigt habe, zumal die sonstigen Uebungen der Frömmigkeit, Gebet, Betrachtung, Kommunion u. s. w. die Vergegenwärtigung Gottes von selbst mit sich bringen. Das „Vater unser“ z. B. ohne liebevolles, lebhaftes Denken an den gegenwärtigen Gott verdient kaum den Namen des Gebetes. Bei Hock erscheint demnach die uralte, wenn auch oft viel zu wenig betonte und geübte „Uebung“ wie eine ganz neue Praxis. Er läßt sich zu dem Satze fortreißen: „Täglich kommunizieren müßte ja auch aus diesem Elende (der hochmütigen Einbildung) herausführen; aber so wie die Menschen nun einmal täglich die heilige Kommunion empfangen, kommen sie aus dem geistlichen Hochmut nicht heraus, sondern werden vielfach noch darin bestärkt. Dagegen immerfort in der Gegenwart Gottes wandeln und von sich eine gute Meinung haben, ist unmöglich.“ Dieses übertrieben schroffe Urteil stellt dem Wortlaut nach die Kommunion neben und unter die Vergegenwärtigung Gottes, als ob nicht die Kommunion die erhabenste und ergreifendste Vergegenwärtigung Gottes mit sich brächte. Die „Uebung“ der Klara Fey bestand gerade darin, daß sie die Kommunionstimmung den Tag über festzuhalten suchte. Auf ähnliche Weise kann und soll die Gebetsstimmung und damit der Verkehr mit dem gegenwärtigen Gott dauernd gemacht werden. Schließlich sind die von Hock empfohlenen, eigenen Akte der Vergegenwärtigung Gottes doch nur planmäßig wiederholte Stoßgebete. Die beständige Vergegenwärtigung Gottes erscheint somit nicht als eine durchaus neue Methode

der Frömmigkeit, sondern als die Vervollkommnung und zum innerlichen Leben fortschreitende Vollendung der sonstigen unentbehrlichen Uebungen. Das dürfte Lindworsky mit seiner „naturgemäßen, sanften Methode der bisherigen Aszetik“ meinen.

Die Grundlage für diese auffällige Trennung und Sonderstellung der Vergegenwärtigung Gottes liegt nun wohl in der Annahme Hocks von „den zwei Wegen zum Erlernen des Wandels vor Gott“. Als ersten bezeichnet er die Liebe. Streng genommen kann die Liebe, das Ziel des Strebens nach Vollkommenheit, nicht ein Weg, bezw. ein Mittel zur Vergegenwärtigung Gottes genannt werden.[1]) Wahr ist jedoch, daß die Liebe naturgemäß sich in der Vergegenwärtigung der geliebten Person, im beständigen Denken an sie äußert. Eben deshalb ist das Gegenwärtigbleiben in Gott und mit Gott von der Liebe Gottes unzertrennlich. Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo (I Jo. 4, 15). Von diesem „Wege“ unterscheidet Hock den zweiten „noch recht schweren, aber bedeutend leichteren“ Weg, nämlich: „Den Wandel vor Gott lernen durch beständige Uebung in der Vergegenwärtigung Gottes.“ Allein auch dieser Weg ist der Hauptsache nach in und mit der Liebe gegeben. „Es handelt sich“, sagt Hock (Veritati! S. 9) „beim Wandel in der Gegenwart Gottes um Akte der übernatürlichen Gottesliebe.“ Wesentlich sind also die „beiden Wege“ nicht voneinander verschieden. Die Vergegenwärtigung Gottes ist im ersten Fall eine Aeußerung der vollkommenen Liebe, im zweiten ein Streben der wachsenden und daher unvollkommenen Liebe nach Vollendung. Helles Licht bringt in die ganze Sache der heilige Thomas, der auf die Frage: Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta (2. II. qu. 24. a. 8) die Antwort gibt: Ex parte diligentis tunc est caritas perfecta, quando aliquis secundum totum suum posse diligit. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum, et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio

[1]) In dem ansprechenden Büchlein von Josef Löcherer, Der Wandel vor Gott (6. Aufl. von P. Chrodegang Hartmann O. S. B.) 1921, heißt es S. 6: „Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes ist zwar eines der vortrefflichsten Mittel zur Vollkommenheit, aber noch nicht die Vollkommenheit selbst, welche nur in der vollkommenen Liebe besteht.“

modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit et ita est perfectio caritatis quae est possibilis in via; non tamen est communis omnibus habentibus caritatem. Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium, et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

Die auf den „beiden Wegen" Hocks Wandernden gehören sämtlich zu der zweiten Klasse des Aquinaten. Eine vollkommene Liebe, die sich in der Vergegenwärtigung Gottes nicht mehr durch „Lernen" zu üben hätte, gibt es hienieden nicht. Die genannte zweite Klasse beschreibt aber Löcherer (a. a. O., S. 128) also: „Es sind wenige, welche die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes ernstlich ins Werk setzen; noch wenigere sind, die in derselben größere Fortschritte machen; nur ganz wenige bringen es zur Vollkommenheit. Die Ursache dessen ist, weil gar manche Hindernisse im Weg stehen, welche zu überwinden die wenigsten Mut und Ausdauer genug besitzen." Diese Worte umschreiben die Worte des heiligen Thomas, wonach die hienieden mögliche Vollkommenheit in der Liebe nicht allen gemeinsam ist.

Auch diese Wahrheit hat Hock in seinem Eifer nicht genug berücksichtigt. Zweifelsohne gibt es viel mehr Christen, die jene mögliche Vollkommenheit erreichen könnten, als sich wirklich finden. Hock hat daher ein gutes Werk getan, indem er durch sein Buch alle, die fromm leben wollen, dazu anregte. Seine Mahnung an den Klerus und die Ordensleute im Vorwort verdient die wärmste Beherzigung. In einer Ordensregel der neueren Zeit heißt es: „Das Leben der Mitglieder soll eine beständige Sammlung des Geistes sein, und um hiezu zu gelangen, werden sie sich vor allem die Uebung der Gegenwart Gottes angelegen sein lassen, indem sie sich selbst oftmals zu kurzen, aber eifrigen Schußgebeten erwecken .... Die Uebung der Gegenwart Gottes soll all ihre Handlungen begleiten, damit alles, was sie tun, recht getan und der göttlichen Majestät wohlgefällig sei. Ganz besonders sollen sie trachten, sich diese Uebung bei Verrichtung heiliger Handlungen anzugewöhnen, wenn sie das Offizium beten u. s. w. Denn wenn die Mitglieder ihre Werke nicht in dem lebendigen Glauben an die Gegenwart

Gottes verrichten, so werden nur Sinnlichkeit und Leidenschaft die Triebfedern ihrer Handlungen sein." — Der von Leo XIII. verurteilte Amerikanismus, das gerade Gegenteil des stillen Wandels vor Gott, ist praktisch nur zu sehr in Kleruskreisen verbreitet. Die von P. Lallemant, den Hock mit Recht so hoch schätzt, gewünschten innerlichen Männer des Gebetes und der Sammlung, die wahren Mystiker, sind gerade unserer veräußerlichten Zeit vor allem notwendig. Bezüglich der Klöster sind 1918 die Worte in die Welt gerufen worden:[1]) „Wenn irgend einmal, so müssen jetzt die Klöster wahre Klöster sein: nicht bloße Rentnerheime, bloße landwirtschaftliche und industrielle Produktionsinstitute, sondern Heimstätten eines Idealismus, der die Bewohnerschaft des ganzen Umkreises packt und erhebt, Mittelpunkte wahrer Beschaulichkeit und Innerlichkeit, die den modernen Ahasver auf erlösende Gedanken bringen; Mittelpunkte wissenschaftlicher und künstlerischer Arbeit, deren Ergebnisse wie Engel durch die Lande ziehen, die Pilger dieser Erde an die wahre Heimat gemahnend."

Diese Wünsche kann Hocks Büchlein erfüllen helfen, das mit tiefem Ernst zur Gottinnigkeit anleitet. Allein so schnell und so durchwegs, wie Hock dies anstrebt, wird es kaum gehen. Daß er das höchste Ziel anstrebt und dazu die steilsten und kürzesten Wege in Vorschlag bringt, kann ihm nicht verübelt werden. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß seine energische Methode mit der zeitlichen Berechnung des Erfolges zum mindesten den Schein der gewaltsamen Schablone erhält. Auch die Betonung der Freiheit in der Abwehrschrift hebt diesen Schein nicht ganz auf. Hier behält das Wort Lindworskys eine gewisse Berechtigung: „Der Irrtum Hocks ist kein anderer als der, den schon so manche begeisterte Anhänger des Wandels in Gottes Gegenwart begangen haben; man überträgt die eigene geistige Verfassung ohneweiters auf andere Menschen." An den günstigen Erfolgen, die Hock selbst mit seiner Methode erzielt, ist nicht zu zweifeln. Ob andere trotz besten Willens damit das gleiche erreichen werden, bleibt abzuwarten. Immerhin hat die Kontroverse beigetragen, die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf eines der wichtigsten Lebenselemente der Gegenwart zu richten, auf die Bil-

---

[1]) Josef Eberle, Die Ueberwindung der Plutokratie. Wien 1918, S. 242.

dung von wahren, ernsten Christen. Der Weg zur Heiligkeit, auf den P. Faber in den eingangs angeführten Worten hinweist, fällt mit der von Hock empfohlenen Uebung zusammen.

Kirchenaustritt und Wiederversöhnung.

Von P. Gerard Oesterle O. S. B., St. Joseph, Coesfeld i. W.

Ein eifriger Seelsorger erzählte gelegentlich von den vielen Kirchenaustritten, die nach der Revolution in der Großstadt, wo er wirkte, systematisch betrieben wurden. Manchmal kommt es nun vor, daß solche den Anschluß an die Kirche wieder suchen, z. B. anläßlich der Heirat mit einer katholischen Braut. So wußte der Pfarrer folgenden Fall zu berichten:

Ein Mann, der aus der Kirche ausgeschieden war, wollte sich der katholischen Braut zuliebe kirchlich trauen lassen. Der Seelsorger machte ihn auf die Folgen des vollendeten Kirchenaustrittes aufmerksam und erbot sich, vom Ordinariate die nötigen Vollmachten für die Wiederaufnahme in den Schoß der Kirche zu erbitten. Eines Tages kam nun der Bräutigam und erklärte, er habe bereits bei einem andern Geistlichen gebeichtet. Damit gab sich der Pfarrer nicht zufrieden. Um den Heiratskandidaten von der Exkommunikation loszusprechen und mit der Kirche feierlich zu versöhnen, bestellt ihn der Pfarrer auf einen bestimmten Tag, auf eine bestimmte Stunde zu einem bestimmten Beichtstuhl. Nach der Beichte und Wiederaussöhnung sollte sofort die Trauung stattfinden. Doch das Brautpaar kam nicht.

Diese Erzählung gab mir Anlaß zu zwei Fragen:

I. Welche kirchliche Strafe zieht der Austritt aus der Kirche nach sich?

II. Wie muß oder wie kann der Wiedereintritt (die Versöhnung) stattfinden?

I.

Welche Strafe zieht der Austritt aus der Kirche nach sich?

Ich betrachte in dieser Abhandlung nur den formellen, vor dem Pfarrer oder dem Standesbeamten erklärten Austritt aus der Kirche. Fälle, wo es sich bloß um den tatsächlichen Abfall von der Kirche handelt, finden in der Lösung unseres Falles ihre entsprechende Beantwortung.

Der Austritt aus der Kirche läßt sich verschieden denken: Entweder schließt sich der Austretende einer häretischen Sekte an; dann wird er haereticus; oder er wirft das ganze Christentum über Bord; in diesem Falle wird er apostata genannt; oder endlich, er trennt

sich nur vom Gehorsam gegen den Papst oder der kirchlichen Gemeinschaft, dann trifft ihn die kirchliche Strafe als einen schismaticus (can. 1325, § 2). Nach can. 2314, § 1 und 2, ist für alle drei Vergehen (haeresis, apostasia, schisma) pro foro interno dieselbe Strafe festgesetzt, nämlich die excommunicatio speciali modo Sedi Apostolicae reservata.

Schwieriger ist die Frage:

II.

Wie muß oder wie kann die Wiederaufnahme in die Kirche stattfinden?

Wir scheiden zunächst die Statuten der einzelnen Diözesen aus. Der Ordinarius loci kann nach seinem Gutdünken bestimmen, in welcher Form die Aufnahme in die Kirche zu geschehen hat; er kann festsetzen, daß sie im äußeren Forum vorgenommen werden muß. — Hier kommt nur das ius commune in Betracht. Wie gestaltet sich nach den Bestimmungen des neuen Kirchenrechtes die absolutio a censura contracta propter haeresim vel apostasiam aut schisma? Muß der Fall in foro externo abgewickelt oder kann er nach Umständen in foro interno erledigt werden?

Ein dreifacher Weg zur Wiederversöhnung scheint mir offen zu sein: Den ersten Weg zeichnet can. 2314, § 2, vor: Absolutio ab excommunicatione de qua in § 1, in foro conscientiae impertienda, est speciali modo Sedi Apostolicae reservata. Si tamen delictum apostasiae, haeresis vel schismatis ad forum externum ordinarii loci quovis modo deductum fuerit, etiam per voluntariam confessionem, idem Ordinarius, non vero Vicarius Generalis sine mandato speciali, resipiscentem, praevia abiuratione iuridice peracta aliisque servatis de iure servandis, sua auctoritate ordinaria in foro exteriore absolvere potest; ita vero absolutus, potest deinde a peccato absolvi a quolibet confessario in foro conscientiae. Abiuratio vero habetur iuridice peracta, cum fit coram Ordinario loci vel eius delegato et saltem duobus testibus.

Nach diesem Paragraphen ist die Lösung unseres Falles folgende: Ein von der Kirche Ausgeschiedener bittet den Pfarrer oder den Beichtvater um Wiederaufnahme in die Kirche. Der Schuldige oder der Pfarrer, bezw. der Beichtvater, berichtet den Fall an das Ordinariat mit dem Ersuchen, der Bischof oder sein Delegierter möchten den Schuldigen in foro externo nach den geltenden Rechtsgrundsätzen von der Zensur absolvieren. Ist die absolutio pro foro externo erteilt, dann ist in foro interno jeder Beichtvater zuständig. Dieser Weg ist der sicherste. Er wurde durch Dekret des heiligen Offiziums vom 19. Februar 1916 (Acta Apostolicae Sedis VIII, 61) den Bischöfen empfohlen, welche um Vollmachten für die Wiederaufnahme von Häretikern und Apostaten einkamen. Dieser Weg

ist der sicherste, weil die Angelegenheit sowohl in foro externo wie interno geregelt wird.

Ueber die verschiedenen Absolutionsformeln und -möglichkeiten vgl. Linzer „Quartalschrift" 70., 736, Anm. 1, und 737, Anm. 5, wo die Ansicht Hollwecks (§ 43 nota 6) nicht in allem richtig wiedergegeben ist.

Eine zweite Lösung bietet can. 2251. Si absolutio censurae detur in foro externo, utrumque forum afficit; si in interno, absolutus, remoto scandalo, potest uti talem se habere etiam in actibus fori externi; sed nisi concessio absolutionis probetur aut saltem legitime praesumatur in foro externo, censura potest a Superioribus fori externi, quibus reus parere debet, urgeri, donec absolutio in eodem foro habita fuerit.[1])

Wenden wir diesen Kanon auf unseren Fall an. Der Pfarrer oder der Beichtvater werden von einem Pönitenten um die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft ersucht. Der Schuldige bittet aber um eine möglichst geheime Wiederversöhnung ohne die kirchlichen Formalitäten, oder der Pfarrer hält eine feierliche Aufnahme nicht für angebracht. Was tun? Der Beichtvater oder der Pfarrer kommen in Rom oder beim Ordinarius um die Vollmacht ein, absolvendi in foro interno a censura speciali modo Sedi Apostolicae reservata. Die den Bischöfen von der Pönitentiarie pro foro interno gewährten Fakultäten wurden durch das Dekret der Konsistorialkongregation vom 25. April 1918 (Acta Apost. Sedis X, 190 ssq.) nicht kassiert. Hat der Pfarrer die Vollmacht zu absolvieren erlangt, so kann er den Schuldigen in foro interno von der Zensur absolvieren, und in foro externo als absolviert ansehen, solange das Ordinariat keine Schwierigkeiten macht. Anders, wenn der Beichtvater absolviert. Der Pönitent oder der Beichtvater müssen den Pfarrer von der erteilten Absolution benachrichtigen, damit der Seelsorger den Schuldigen zum Tisch des Herrn hinzutreten und im Todesfalle des kirchlichen Begräbnisses teilhaftig werden läßt.[2])

---

[1]) Die Absolution in foro interno wurde auch im alten Rechte manchmal als pro foro externo geltend angesehen; vgl. Lezana, Summa Quaest. Reg. v. Absolutio n. 7; Linzer Quartalschrift 70., 730, Anm. 2. Nach der Entscheidung des heiligen Offiziums vom 5. August 1898 konnten die Bischöfe und deren Delegierte auf Grund der ihnen von der heiligen Pönitentiarie (also pro foro interno) verliehenen Vollmachten die Mitglieder geheimer Gesellschaften von der Zensur absolvieren, auch wenn sie notorische Mitglieder waren. Münster. Amtsbl. 1899, S. 41; „Pastor bonus" 11., 182.

[2]) Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze, § 33, Anm. 2, schreibt: Die seelsorgliche Praxis und die Rücksichtnahme auf das forum externum werden es wünschenswert erscheinen lassen, daß dem im Bußgerichte von einer Zensur fori externi Absolvierten ein Zeugnis gegeben werde, das dieser seinem ordentlichen Seelsorger zu präsentieren hat, damit derselbe eventuell sein Verhalten darnach einzurichten vermag, z. B. bei Spendung von Sakramentalien, Begräbnis u. s. w. Die Praxis, alles, was dem forum externum angehört, möglichst im Bußgerichte abzumachen, hat ihr Bedenkliches und

Allerdings ist es dem Seelsorger anheimgestellt, die in foro interno erteilte Absolution zu ignorieren und den Fall dem Ordinariate zur Kenntnis zu bringen. Doch dürfte es in den seltensten Fällen der pastorellen Klugheit entsprechen, einem Pönitenten, der in foro interno seine Angelegenheit in Ordnung gebracht hat, noch in foro externo außer der Mitteilung der erlangten Absolution weitere Lasten aufzuerlegen. Unsere modernen Pastorationsverhältnisse, namentlich in den Großstädten, erheischen ein Verfahren, wie es der heilige Ordensstifter Benediktus im Kapitel von dem Abte in die Worte zusammenfaßt: Superexaltet misericordiam iudicio. In ipsa autem correptione prudenter agat, et ne quid nimis, ne dum nimis eradere cupit aeruginem, frangatur vas; memineritque calamum quassatum non conterendum; vitia prudenter et cum caritate amputet, ut viderit unicuique expedire. Denselben Gedanken enthält can. 2214, § 2. Zudem dürfen wir nicht vergessen: Ein Pönitent, der im Beichtstuhl gut und ohne viele Formalitäten behandelt wurde, ist nach erhaltener Absolution eher bereit, in Rom persönlich oder durch den Beichtvater die nötigen Schritte zu tun.

Der anfangs erwähnte Ehekasus wies mich auf einen dritten Weg, der nicht immer, aber doch in vielen Fällen meines Erachtens betreten werden kann. Bei manchen Pönitenten, z. B. Brautleuten, muß der Beichtvater oder Seelsorger nach Umständen die vorkommenden Fälle sehr rasch erledigen. Solchen Leuten steht nicht immer die Zeit zur Verfügung, öfters im Pfarrhaus vorstellig zu werden, um die Weisungen des Ordinariates entgegenzunehmen, ferner ist die Ziviltrauung bei solchen entweder bereits vollzogen, womit in den Großstädten vielfach das eheliche Zusammenleben beginnt, oder die Ziviltrauung ist schon auf einen bestimmten Tag festgelegt. Solchen Brautleuten noch Schwierigkeiten machen mit einem Rekurs an das Ordinariat oder gar nach Rom, heißt manche derselben von der kirchlichen Trauung und von der Aussöhnung mit der Kirche abwendig machen, wie der Ehekasus zeigte. Periculum in mora! Sollte hier nicht der casus urgentior im Sinne des can. 2254 tatsächlich gegeben sein?[1]) Er lautet: In casibus urgentioribus, si nempe censurae latae sententiae exterius servari nequeant sine

ist auch den Seelen kaum zuträglich. Sie werden sich der Schwere ihrer Verbrechen gar nicht bewußt. Sind sie dies und wahrhaft reuig gesinnt, so ist ihnen die Rekonziliation pro foro externo nicht zu schwer.

[1]) Mit Berufung auf diesen Kanon schreibt Leitner, Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, S. 88, II.: „In dringenden Fällen kann auch der Beichtvater die Abgefallenen absolvieren, jedoch mit der Auflage, den Befehlen der Kirche zu gehorchen." — Ein Beichtvater, der kraft päpstlicher Delegation von Zensuren absolvieren kann, ist nicht Superior im Sinne des can. 2254, an den der Rekurs nach abgelegter Beicht und erlangter Absolution ergriffen werden kann. — Ut quis possit publice uti absolutione, necesse est, ut de illa publice constet. Ut autem publice constare censeatur, satis est, quod publice constet illum fuisse confessum habenti potestatem. Bucceroni[4], Instit. Moral. II, n. 1101.

periculo gravis scandali vel infamiae, aut si durum sit poenitenti in statu gravis peccati permanere per tempus necessarium ut Superior competens provideat, tunc quilibet confessarius in foro sacramentali ab eisdem, quoquo modo reservatis absolvere potest iniuncto onere recurrendi, sub poena reincidentiae, intra mensem saltem per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommodo, reticito nomine, ad S. Poenitentiariam vel ad Episcopum aliumve Superiorem praeditum facultate et standi eius mandatis.

§ 2. Nihil impedit, quominus poenitens etiam post acceptam, ut supra, absolutionem, facto quoque recursu ad Superiorem, alium adeat confessarium facultate praeditum, ab eoque, repetita confessione saltem delicti cum censura, consequatur absolutionem, qua obtenta, mandata ab eodem accipiat, quin teneatur postea stare aliis mandatis ex parte Superioris supervenientibus.

§ 3. Quodsi in casu aliquo extraordinario hic recursus sit moraliter impossibilis, tunc ipsemet confessarius, excepto casu, quo agatur de absolutione censurae, de qua in can. 2367, § 1 (absolutio complicis), potest absolutionem concedere sine onere, de quo supra, iniunctis tamen de iure iniungendis et imposita congrua poenitentia et satisfactione pro censura, ita ut poenitens, nisi intra congruum tempus a confessario praefiniendum poenitentiam egerit ac satisfactionem dederit, recidat in censuram.[1])

Diesen Kanon glaube ich eingehend erklären zu müssen, da er für die Absolution von Zensuren im allgemeinen wie besonders für unseren Fall von höchster Wichtigkeit ist. Richtig verstanden und richtig angewandt, wird er dem Beichtvater und dem Pönitenten den Weg aus vielen Schwierigkeiten und Verlegenheiten zeigen und noch manche Katholiken der Einheit erhalten, die sonst infolge langen Geduldens auf eine Lossprechung, die mit allerlei Schwierigkeiten verbunden ist, den Weg zum Beichtstuhl und zur Kirche nicht mehr finden.

Als dringender Fall kann beispielsweise betrachtet werden: Die Notwendigkeit des Zelebrierens, um dem Aergernis u. s. w. vorzubeugen, Notwendigkeit des Kommunionempfanges (so z. B. feiern am Gründonnerstag bestimmte Klassen von Gläubigen ihre Osterkommunion wie Ordensleute, Kollegien, Seminarien, Pensionate. Ein Fernbleiben vom Tisch des Herrn würde sehr auffallen), ferner

---

[1]) Bezüglich eines Bruches des Briefgeheimnisses wurde an die heilige Pönitentiarie die Anfrage gerichtet: Utrum tuta conscientia doceatur et in praxim deducatur, ut quidam volunt, propter hodiernum periculum ne aperiantur epistolae a potestate civili, non requiri ut epistola ad Summum Pontificem dirigatur in casibus urgentioribus, vel quando adiri nequit papa. Die Antwort der heiligen Pönitentiarie vom 9. November 1888 lautete: Negative, cum in precibus nomina et cognomina sint supprimenda (**Bucceroni**, Enchiridion Morale, p. 404).

der Empfang des Ehe- und Weihesakramentes, der nicht ohne Aergernis oder Diffamation verschoben werden kann.[1]) Das Zelebrieren der heiligen Messe, eine bevorstehende Trauung u. s. w. genügen an und für sich noch nicht, wenn nicht ein schweres Aergernis oder Diffamation hinzutritt.[2])

Einer Erklärung bedarf auch der Satz: si durum sit poenitenti in statu gravis peccati permanere. Diesen Fall hatte bereits der heilige Alfons[3]) als dringend bezeichnet, ebenso die heilige Inquisitionskongregation[4]) durch Entscheidung vom 16. Juni 1897. Der Pönitent ist nach Hollweck[5]) zu fragen, ob es ihm sehr schwer falle, erst in etwa einem Monat absolviert zu werden. Wenn er die Frage bejaht, so kann er sogleich die Absolution empfangen, aber er hat entweder selbst oder durch den Beichtvater schriftlich sich nach Rom zu wenden. Das durum ist also subjektiv zu verstehen; der Beichtvater muß auf die besonderen Verhältnisse und Anlagen des Pönitenten Rücksicht nehmen. Würde das durum objektiv gefaßt, dann könnte immer die Absolution gespendet werden; denn es ist nicht nur sehr hart, sondern auch sehr gefährlich, bloß einen Tag in einem solchen Seelenzustand zu verharren.

Darf nun der Beichtvater den Pönitenten in einer Weise beeinflussen, daß er das Warten auf die Absolution als eine drückende Last, als wahrhaft peinlich empfindet? Gewiß. Ist es doch für einen Priester heilige Pflicht, das Beichtkind zu einem tiefen Abscheu gegen die Sünde und zu einem großen Verlangen nach der heiligmachenden Gnade zu stimmen. Empfindet nun der Schuldige nach einer solchen Ermahnung den Sündenzustand als wirklich hart, dann darf die Absolution gespendet werden.[6])

Quilibet confessarius: Nach Hollweck[7]) spendet in diesem Falle der Pfarrer oder dessen Stellvertreter die Absolution auch pro foro externo; der Beichtvater nur pro foro interno.

---

[1]) Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze, § 36, nota 3; § 275, nota 3; „Pastor bonus“ 6, 450; Noldin[12], De Sacramentis n. 356, 6.

[2]) Hinschius, System des katholischen Kirchenrechtes, 6., 1., S. 179, Note 2 bis 4. — Der Wunsch, so bald wie möglich die heilige Kommunion zu empfangen, kann nicht ohneweiters als casus urgentior betrachtet werden, wie die Linzer „Quartalschrift“ 73., 405, annimmt, wenn sie schreibt: „Da es sich um einen casus urgentior handelt — denn die Frau möchte so bald als möglich die heilige Kommunion empfangen —, so findet hier der can. 2254, § 1, seine Anwendung.“ Allerdings wird zum Wunsche nach der heiligen Kommunion leicht noch das durum valde esse permanere in gravi peccato per tempus necessarium ad petitionem et concessionem facultatis absolvendi a reservatis (S. C. Inquis. 16. Juni 1897) kommen, was wirklich den Tatbestand des casus urgentior herbeiführt.

[3]) Theol. mor. l. VI, n. 585. Die Anfrage des Bischofs von Mende und die Antwort der Kongregation vom 16. April 1897 siehe „Pastor bonus“ 9., 435 sq.

[4]) Hollweck, l. c. § 36, nota 3.

[5]) L. c. Zu bemerken ist, daß die Entscheidung vom 16. Juni 1897 von valde durum, der can. 2254 nur von durum spricht.

[6]) Gennari, Quistioni Theologico-Morali, p. 297 sq.

[7]) L. c. § 39, nota 5; vgl. § 35, nota 4, § 38, nota 6.

Ist der Beichtvater verpflichtet, über die Gesinnung des Pönitenten sich Rechenschaft zu geben? Ohne Zweifel. Zunächst muß der Beichtvater sich vergewissern, daß der Schuldige seine Tat auch bereut; sonst ist die Absolution nichtig. Die Doktrin nimmt allerdings an, daß in Ausnahmefällen, wo die Aufrechterhaltung der Strafe den Schuldigen nur noch verstockter und unbußfertiger machen würde, die Zensur auch so behoben werden könnte. Ferner muß der Pönitent die geforderte Genugtuung leisten, wie Widerruf, Restitution, Abbitte u. dgl., oder doch das aufrichtige Versprechen geben, sie zu leisten.[1])

Sub poena reincidentiae. Dazu bemerkt die Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie:[2]) „Nach der gewöhnlicheren Meinung der Theologen, welche praktisch sicher ist, tritt der Rückfall in eine frühere Zensur, ebenso wie die ursprüngliche Strafe

---

[1]) Hollweck, l. c. § 31, nota 3 bis 5.

[2]) 1887, S. 585; vgl. Hinschius, l. c. 5, S. 148 f. und 674, 3. — Für die Absolution in casu urgentiori ist der Rekurs nach Rom für alle dem Apostolischen Stuhle vorbehaltenen Fälle, sei es, daß sie einfachhin, sei es, daß sie in besonderer Weise reserviert sind, notwendig. Es erhellt dies ausdrücklich aus einer Antwort, welche die Inquisitionskongregation vom 17. Juni 1891 auf eine diesbezügliche Anfrage erteilte. Es war angefragt worden: „Utrum.... clausula sub poena reincidentiae etc. referatur solummodo ad absolutionem a censuris et casibus speciali modo R. P. reservatis, an etiam ad absolutionem a simpliciter Papae reservatis?“ Die Kongregation antwortete: Negative ad I^am partem, affirmative ad II^am partem („Pastor bonus“ 6., 449 f.; Hollweck, l. c. § 39, Anm. 4). Anders bei der Absolution in schwerer Krankheit. Wer in lebensgefährlicher Krankheit von einer dem Papste simpliciter reservierten Zensur losgesprochen wurde, bedarf nach der Entscheidung der römischen Inquisition vom 17. Juni 1891 keines Rekurses. Der Zweifel lautete: Utrum auctores moderni post const. Apostolicae Sedis (contra ius commune, c. 22 in VI°. 5, 11; c. 13 X, 5, 39 et Rit. Rom., de poenit., tit. III., cap. I, n. 23) recte doceant, ei, qui in articulo mortis a quolibet confessario a quibusvis censuris quomodocumque reservatis absolutus fuerit, tunc solummodo imponendam esse obligationem se sistendi Superiori recuperata valetudine, si agatur de absolutione a censuris speciali modo Papae reservatis, an huiusmodi recursus ad Superiorem etiam necessarius sit in absolutione a censuris simpliciter S. Pontifici reservatis? Affirmative ad I^am partem, negative ad II^am partem; iuxta resolutionem fer. IV., 28 Junii 1882 (Hollweck, l. c. § 39, Anm. 4). Der Autor läßt versehens die Entscheidung im Jahre 1896 statt 1891 ergehen. Vgl. Kleyboldt, Sammlung kirchlicher Erlasse für die Diözese Münster, S. 255 f.; richtig 17. Juni 1891: Hollweck, l. c. § 40, Anm. 2 und 3, und § 41, Anm. 3. — Vgl. auch die Entscheidung des heiligen Offiziums vom 16. Jänner 1892. Die Anfrage war: Quoad absolutionem censurarum specialiter reservatarum in articulo vel periculo mortis dubitatur: utrum infirmus si convalescit et onus non adimplet se praesentandi Superiori, in eandem excommunicationem reincidat, an non? Die Antwort lautete: Datur Decretum fer. IV. 19. Augusti 1891, super dubiis, quae sequuntur: An obligatio standi mandatis Ecclesiae a Bulla Apostolicae Sedis imposita sit sub poena reincidentiae, vel non. R. Affirmative ad I^am partem; negative ad II^am. („Pastor bonus“ 4., 431, VI.).

selbst, nur im Falle einer schweren Verschuldung ein. Wenden wir diese Lehre auf unseren Fall an, so ergibt sich, daß nur die schwer sündhafte Vernachlässigung der Pflicht, innerhalb eines Monates sich an den Heiligen Stuhl zu wenden, die Strafe des Rückfalls nach sich zieht. Das drücken auch die in der Entscheidung vorkommenden Worte: Sub poena tamen reincidentiae in eandem censuram aus. Der Rückfall ist eine Strafe; nun kennt aber das Kirchenrecht keine Strafe, wenigstens keine poena medicinalis, ohne Schuld, und keine schwere Strafe ohne schwere Schuld. Vergeßlichkeit also oder Unmöglichkeit, auch nur brieflich sich nach Rom zu wenden, schließen den Rückfall in die frühere Zensur aus; auch eine bloß leicht schuldbare Nachlässigkeit führt denselben noch nicht herbei. C. 22. in VI°, 5, 11 sagt: si contempserint praesentare und ne sic censurae illudant ecclesiasticae, decernimus in eandem censuram recidere ipso iure." Can. 2218, § 2: Non solum quae ab omni imputabilitate excusant, sed etiam quae a gravi, excusant pariter a qualibet poena tum latae tum ferendae sententiae, etiam in foro externo, si pro foro externo excusatio evincatur.

Intra mensem saltem per epistolam et per confessarium.

Der Monat muß hier nach can. 34, § 3. 1°, 3°, 4° berechnet werden: Si tempus constet uno vel pluribus mensibus.... et terminus, a quo explicite vel implicite assignatur: 1° Menses et anni sumantur prout sunt in calendario. 3° Si terminus a quo non coincidat cum initio diei, primus dies ne computetur et tempus finiatur expleto ultimo die eiusdem numeri. 4° Quod si mensis die eiusdem numeri careat, tunc pro diverso casu tempus finiatur incipiente vel expleto ultimo die mensis.

Der terminus a quo ist beim Rekurs implicite angegeben, nämlich der Moment der Absolution; dieser terminus fällt für gewöhnlich nicht mit dem Tagesanfang zusammen. Wer also am 28. Juni morgens 9 Uhr absolviert wurde, muß spätestens Mitternacht vom 28. auf 29. Juli den Rekurs angetreten haben.

Wer am 31. Jänner morgens 11 Uhr die Lossprechung erhielt, ist verpflichtet, nachts 12 Uhr vom 28. Februar auf 1. März sein Bittgesuch eingereicht zu haben.

Für ein Schaltjahr, wo nach dem calendarium Romanum der Schalttag (24. und 25.) als ein Tag gerechnet wird, ergibt sich folgendes Bild:

Absolution während:	Rekurs nachts 12 Uhr:
25. I. 1924	26.—27. II. 1924
26. I. "	27.—28. II. "
27. I. "	28.—29. II. "
28. I. "	29. II.—1. III. "
29. I. "	29. II.—1. III. "
30. I. "	29. II.—1. III. "

Absolution während:		Rekurs nachts 12 Uhr:
31. I. 1924		29. II.—1. III. 1924
25. II. „	(25. II.=24. II. biss.)	24.—25. III. „
26. II. „	(26. II.=25. II.)	25.—26. III. „
27. II. „	(27. II.=26. II.)	26.—27. III. „
28. II. „	(28. II.=27. II.)	27.—28. III. „
29. II. „	(29. II.=28. II.)	28.—29. III. „
1. III. „		1.—2. III. „

Eine weitere Frage ist: Worauf bezieht sich saltem? Auf infra mensem, auf per epistolam oder per confessarium?

Für eine Beziehung auf infra mensem sprechen folgende Gründe:

1. Nach klassischem Latein kann saltem der Zeitbestimmung auch nachgesetzt werden. Horaz z. B. schreibt: hos sex dies saltem.

2. Die römischen Entscheidungen vom 23. Juni 1886, 17. Juni 1891 und 16. Juni 1897 setzen saltem vor infra mensem.

Saltem bezieht sich meines Erachtens in erster Linie auf per epistolam und per confessarium.

Dafür redet: 1. Die Stellung des saltem im can. 2254: saltem per epistolam; 2. vor allem der Sinn des Kanons: Um diesen richtig zu verstehen, müssen wir einen historischen Exkurs machen. Es hing mit dem Strafzweck der Reservation zusammen, daß der Schuldige persönlich bei den kompetenten Obern erschien, um die Lossprechung zu erhalten. War der Schuldige verhindert, persönlich nach Rom (bei päpstlichen Zensuren) zu reisen, so konnte die Absolution von jedem Beichtvater gespendet werden; aber nicht ohne jegliche Auflage. Die Doktrin unterschied nämlich auf Grund der älteren Rechtsquellen: I. Ständig Verhinderte zu einer Romreise. Für solche galt das Axiom: Casus papalis stante impedimento perpetuo fit in utroque foro casus episcopalis. Ein schriftlicher Rekurs nach Rom wurde nicht gefordert. Bestimmte Klassen von Personen wurden im alten Rechte als dauernd Verhinderte bezeichnet; dahin gehörten selbstverständlich kranke oder kränkliche Personen; aber auch wirklich Arme, Dienstboten, Unmündige, Frauen, Greise über sechzig Jahren, Geschäftsleute und Arbeiter, d. h. solche, welchen die Sorge für ihr Geschäft und ihre Familie eine derartige Reise nicht gestattete, Beamte, Ordensleute beiderlei Geschlechtes.

II. Zeitweilig Verhinderte, also entweder auf kürzere (bis sechs Monate) oder längere (ein halbes Jahr bis fünf Jahre) Zeit. Diese wurden auf ihre Bitten hin, sowohl im forum internum als externum absolviert, mit der Auflage nach Wegfall des Hindernisses innerhalb 30 Tagen persönlich in Rom die Absolution zu erbitten; taten sie es nicht, dann trat die Zensur wieder ein (reincidentia). Von einem schriftlichen Gesuch an den zuständigen Oberen ist in den Quellen nicht die Rede und die Doktrin hat es abgelehnt, eine solche

Verpflichtung zu statuieren.[1]) Die Inquisitionskongregation hat nun durch den Entscheid vom 23. Juni 1886 klares, den Zeitverhältnissen entsprechendes Recht geschaffen. Der persönliche Rekurs ist nicht mehr gefordert;[2]) er kann und muß sogar in bestimmten Fällen durch den schriftlichen ersetzt werden; das saltem bezieht sich daher sinngemäß auf per epistolam. Die Anfrage an die genannte Behörde lautete:

I. Utrum tuto adhuc teneri posset sententia docens ad episcopum aut ad quemlibet sacerdotem approbatum devolvi absolutionem casuum et censurarum etiam speciali modo reservatorum, quando poenitens versatur in impossibilitate personaliter adeundi S. Sedem? Resp.: Attenta praxi S. Poenitentiariae praesertim ab edita Constitutione Apostolica s. m. Pii IX., quae incipit: „Apostolicae Sedis“ Negative. II. Quatenus (ad I^um^) negative, utrum recurrendum sit saltem per litteras ad E. S. Poenitentiariae Praefectum pro omnibus casibus Papae reservatis, nisi Episcopus habeat speciale indultum, praeterquam in articulo mortis ad obtinendum absolvendi facultatem, Resp.: Affirmative. Dann folgt die Vollmacht für die dringenden Fälle (in casibus urgentioribus).

Noch eine andere Entscheidung des heiligen Offiziums vom 8. Juli 1860 beweist die Richtigkeit des eben Gesagten. Auf die Anfrage: An impediti adire Romam in persona, teneantur adire saltem per epistolam aut procuratorem ad absolutionem a casibus Sedi Apostolicae reservatis impetrandam? lautet die Antwort: Consulat probatos auctores, inter quos S. Alphonsum de Liguorio.[3])

---

[1]) Hollweck, l. c. § 39, nota 2 bis 4; Linzer „Quartalschrift“, 46., 132; Bucceroni, Instit. Moral., n. 800.

[2]) Der Rekurs nach Rom ist vorgeschrieben, auch wenn der Schuldige zeitlebens verhindert wäre, in Rom persönlich zu erscheinen. Auf die Frage: Utrum responsum S. Officii sub die 30 (23) Junii 1886 valent etiam pro casu, quando poenitens fuerit perpetuo impeditus? antwortete das heilige Offizium unter dem 17. Juni 1891: Affirmative („Pastor bonus“ 6., 450). S. Off. 30. März 1892 („Pastor bonus“ 8., 358).

[3]) Linzer „Quartalschrift“ 40., 380. Die Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie, 1887, 585, 4, bemerkt: „Man wird kaum irren, wenn man die Entscheidung so auffaßt, daß es dem Beichtenden freisteht, entweder selbst brieflich um die definitive Lossprechung zu bitten oder den Beichtvater zu ersuchen, in seinem Namen dies zu tun, ebenso wie es auch nach dieser Antwort des heiligen Offiziums in seinem Belieben steht, nach Rom zu reisen, um dort losgesprochen zu werden. Mit anderen Worten, der letzte Satz: nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad s. Sedem, wird so zu verstehen sein, daß saltem nicht nur auf das unmittelbar folgende infra mensem, sondern auch die beiden folgenden Satzglieder (saltem per epistolam, saltem per medium confessarii) sich bezieht. Läßt sich demzufolge auch nicht behaupten, der Heilige Stuhl mache es dem Beichtvater in jedem Falle zur Pflicht, für den Beichtenden die Last der Bitte um Lossprechung auf sich zu nehmen, so

Wichtiger ist jedoch die Frage: Wie hat sich praktisch der Rekurs zu gestalten? Der Kanon erklärt: per epistolam et per confessarium. Ist das „et" zwischen epistolam und per confessarium disjunktiv im Sinne von aut oder konjunktiv im Sinne von simul (brieflich durch Vermittlung des Beichtvaters) zu verstehen?[1]) Nach dem Zusammenhang muß das „et" disjunktiv verstanden werden; mit anderen Worten entweder muß der Pönitent den Rekurs ergreifen oder aber der Beichtvater soll im Namen des Pönitenten sich nach Rom wenden. Klar drückt sich darüber Pius IX. im Jahre 1867 in den Fakultäten aus, die er den Bischöfen und apostolischen Vikaren in Nordamerika verlieh: absolvendi a censuris sub ea tamen lege, ut sic absoluti infra duos menses vel aliud congruum tempus a dispensante discernendum directe vel per medium proprii confessarii recurrere teneantur.[2]) Deutlich erklärt den Sinn der

---

wird doch kein seeleneifriger Priester diese geringe Mühe scheuen, um dem Beichtkinde in seiner Verlegenheit zu Hilfe zu kommen." Ueber die alte und neue Praxis vgl. Linzer „Quartalschrift" 51., 908 f.

[1]) Im Kirchenrechte kann „et" auch disjunktiv gebraucht werden; vergl. Lezana, Summa quaest. t. III. v. Di tio n. 19; v. Immunitas eccl. n 11. sexto; t. V. in Carmel. n. 278. In can. 647 fassen die einen Autoren das et zwischen Ordinarius loci und Superior regularis disjunktiv = aut, andere konjunktiv.

[2]) Hinschius, l. c. 6., 1., S. 172, nota 3. Konjunktiv faßte Weiß das et auf, wenn er schreibt: Die Verpflichtung, entweder selbst sich in Rom zu stellen oder sich schriftlich durch den Beichtvater dorthin zu wenden (Linzer „Quartalschrift" 46., 133). Das kirchliche Amtsblatt der Diözese Münster (1892, S. 34) schreibt unrichtig: Der Pönitent hat sich innerhalb Monatsfrist nach empfangener Absolution durch den Beichtvater an den Apostolischen Stuhl zu wenden; richtig dagegen dasselbe Amtsblatt (1897, S. 133): schriftlich oder mündlich, selbst oder durch Vermittlung des Beichtvaters zu erwirken. Vgl. „Pastor bonus" 3., 46: selbst oder durch den Beichtvater; saltem per epistolam vel per confessarium, etiam diversum ab eo, qui eum absolvit. Noldin, l. c. n. 366, 6, c. 8. Auffallend ist der Zusatz, den Noldin macht: etiam diversum ab eo, qui eum absolvit. Es ist selbstverständlich, daß ein anderer Beichtvater oder Priester für den Pönitenten nach Rom schreiben kann; nach Noldin muß man annehmen, daß der Pönitent, wenn der absolvierende Beichtvater nicht schreiben kann, einen anderen Beichtvater aufsuchen muß, der das Schreiben nach Rom besorgt. Ist diese Ansicht richtig? Can. 2254 sagt: saltem per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommodo. Wer ist hier unter confessarius zu verstehen? confessarius absolvens oder confessarius alius non absolvens? Ich meine nur der confessarius hic et nunc absolvens. Dafür spricht:

a) Can. 2254, § 1: In casibus urgentioribus.... quilibet confessarius absolvere potest iniuncto onere recurrendi per confessarium. In beiden Fällen hat doch confessarius dieselbe Bedeutung. — § 3: Quod si hic recursus sit moraliter impossibilis, tunc ipsemet confessarius potest absolutionem concedere sine onere de quo supra.

b) Can. 6, 3°, erklärt: Canones, qui ex parte tantum cum vetere iure congruunt, ex iure antiquo aestimandi sunt; qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi. Das neue Recht ist: per epistolam et per confessarium; das alte Recht war: Konnte weder der

Worte auch die Entscheidung des heiligen Offiziums vom 13. Jänner 1892: Obligationem standi mandatis Ecclesiae importare onus sive per se sive per confessarium ad S. Pontificem recurrendi.[1]) Endlich ein Erlaß der Inquisitionskongregation vom 9. November 1898: Quando neque confessarius neque poenitens epistolam ad S. Poenitentiariam mittere possunt.[2])

Pönitent, noch der Beichtvater schreiben, dann war der Pönitent verpflichtet, alium adire confessarium; nur wenn es ihm hart war, auch diesen Weg noch zu betreten, konnte von einem schriftlichen Rekurs abgesehen werden. S. Off. 9. November 1898 (Bucceroni, Enchiridion, Mor., p. 406).

c) Das neue Recht can. 2254 ist teilweise eine Milderung des alten; das alte sprach von casus vere urgentiores; das neue nur von casus urgentiores; das alte betonte das valde durum permanere in peccato; das neue kennt nur das durum. Ist die Ansicht Noldins eine Milderung des alten Rechtes?

d) Pius IX. gab die Vollmacht, von den Reservaten zu absolvieren, ea tamen lege, ut sic absoluti directe vel per medium proprii confessarii recurrere teneantur (Hinschius, l. c. 6., 1, S. 172, Anm. 2).

e) Zu erwähnen ist noch, daß Gasparri in seinen adnotationes zu § 1 des can. 2254 die Entscheidung des heiligen Offiziums vom 9. November 1898 nicht erwähnt. Hier finde ich zum ersten Male das adire alium confessarium erwähnt. Die Anfrage war so gestellt: 1) Utrum decretum S. R. et U. Inquisitionis, datum sub die 23 Junii intelligendum sit tantum de iis, qui corporaliter S. Sedem adire nequeunt; vel etiam de iis, qui ne per literas quidem per se neque per confessarium ad S. Sedem recurrere valent.

2) Et quatenus decretum praedictum extendi debeat etiam ad eos, qui ne per litteras quidem ad S. Sedem recurrere valent, quomodo se gerere debeat confessarius. Ad 1. et 2. quando neque confessarius neque poenitens epistolam ad S. Poenitentiariam mittere possunt, et durum sit poenitenti adire alium confessarium, in hoc casu liceat confessario poenitentem absolvere, etiam a casibus S. Sedi reservatis, absque onere mittendi epistolam (Collectanea de Prop. Fide, n. 2023). Gasparri erwähnt § 3 den Erlaß vom 9. November 1898; § 3 handelt aber von der Unmöglichkeit eines Rekurses nach Rom, nicht vom adire alium confessarium.

In der achten Auflage vom Jahre 1909 schreibt Noldin: Non tenetur poenitens per eundem confessarium, qui eum absolvit, recurrere, sed potest id praestare per alium quemcumque confessarium und zitiert dazu S. Poenit. 28. maii 1888; es ist merkwürdig, daß Gasparri diesen Erlaß nicht erwähnt, obwohl er zum can. 2254 wohl alle einschlägigen Erlasse vom Jahre 1886 bis 1909 zitiert. Mocchegiani, Jurisprudentia Eccles. II, n. 503, zitiert die Entscheidung also: Contingere facile potest, ut poenitens censuris innodatus nequeat per eundem confessarium recurrere ad S. Sedem, et hoc vel quia ipse poenitens, quippe qui obiter transiens per illum locum expectare nequit: vel quia confessarius nequit in loco poenitentis immorari, puta expleta praedicatione Quadragesimae vel Adventus, aut sacrarum Missionum. Quomodo et per quem in istiusmodi casibus fieri potest recursus ad S. Sedem? S. Poenitentiaria, die 28. maii 1888 ad praemissa respondit: poenitentem non teneri per eundem confessarium, qui eum absolvit, recurrere, sed posse id praestare per alium confessarium, vel etiam per se ipse directe, quando intercedit rationabilis causa, mentito nomine.

[1]) „Pastor bonus" 4., 431.

[2]) Linzer „Quartalschrift" 52., 687, IV.

Wann tritt nun der Fall ein, daß weder der Beichtvater noch der Pönitent brieflich nach Rom sich wenden können? Wann kann man sagen, es sei dem Beichtvater und dem Pönitenten unmöglich, an die Pönitentiarie zu schreiben? Ueber diesen Punkt hat Professor Rieder in der Linzer „Quartalschrift"[1]) sehr gute Bemerkungen niedergelegt, die ich hier wiedergebe. Er schreibt: „Was die Pönitenten angeht, so kann man, wenn wir, von Priestern und einigen Gebildeten absehen, wohl sagen, daß es ihnen fast ausnahmslos unmöglich ist, an die Pönitentiarie zu schreiben. Es ist wahr, daß man an die Pönitentiarie auch in der Muttersprache, z. B. in deutscher Sprache, schreiben kann. Aber man beachte, daß der Laie kaum die Adresse wissen wird, daß er nicht imstande sein wird, den casus theologisch richtig darzustellen, daß er leicht Anstoß nehmen könnte, weil er fürchtet, das sigillum würde dadurch verletzt werden. Und würde die Antwort von der Pönitentiarie zurückkommen, so würde er dieselbe kaum verstehen und müßte doch wieder zu einem andern Priester gehen, und gerade dieses onus will die Kirche, wie dies auch in den Worten des genannten neuen Dekretes[2]) angedeutet ist, dem Pönitenten nicht auferlegen. Man sieht, daß selbst bei günstigen Verhältnissen der Beichtvater dem Pönitenten so viele Aufschlüsse und Erläuterungen über die Zensuren, über die Pönitentiarie, über die Art und Weise, an dieselbe zu schreiben, geben müßte, daß es fast unmöglich ist, alles im Beichtstuhl abmachen zu können; daß aber der Pönitent später auf das Zimmer des Beichtvaters komme, um diese Informationen zu erhalten, dazu, das scheint uns ganz sicher zu sein, besteht keine Verpflichtung. Aber, so könnte man sagen, wenn der Pönitent an die Pönitentiarie nicht schreiben kann, so kann er ja an den Bischof schreiben. Wir antworten, daß im allgemeinen die Schwierigkeiten ziemlich gleich bleiben, die Furcht jedoch, es könnte etwas aufkommen oder er könnte an seiner Ehre Schaden nehmen, wird beim Pönitenten in diesem Falle noch größer sein. Außerdem kann man sich ruhig an den Wortlaut des Dekretes halten: Quando . . . neque poenitens epistolam ad s. Poenitentiariam mittere possunt; also, wenn es unmöglich ist, an die Pönitentiarie zu schreiben, so besteht keine weitere Verpflichtung.[3])

---

[1]) 53., 372 ff.

[2]) Rieder erwähnt das Dekret vom 9. November 1898; vgl. Anmerkung 2, S. 183 f.

[3]) Can. 2254 drückt sich so aus: reccurendi ad S. Poenitentiariam vel ad Episcopum aliumve Superiorem praeditum facultate. Durch Dekret der Konsistorialkongregation vom 25. April 1918 (Acta Ap. Sed. X, 190 sq.) wurden den Bischöfen mit Inkrafttreten des neuen Kodex folgende Fakultäten genommen: Exceptis locis S. Congregationi de Propaganda Fide subiectis, pro quibus sub tempore quae opportuna erunt, decernentur, alibi, in universis scilicet dioecesibus iuri communi obnoxiis, facultates omnes pro foro externo Ordinariis concessae, quaeque in Formulis et Brevi superius recensitis continentur (sc. in Brevi dicto 25

Was die Beichtväter angeht, so wird es für dieselben, Ausnahmefälle abgerechnet, in sich wohl immer möglich sein, zu schreiben. Solche seltene Ausnahmsfälle, in welchen es dem Beichtvater unmöglich wäre, nach Rom zu schreiben, wären z. B., wenn sich der Beichtvater in Gegenden oder Verhältnissen befindet, daß jeder geheime Briefwechsel mit Rom für ihn unmöglich wäre, oder wenn er z. B. bald nach Abnahme der Beichte erkranken und sterben würde. Daß in solchen Fällen für den Pönitenten keine weitere Verpflichtung besteht, ergibt sich ganz klar aus den Worten des Dekretes. Wenn aber solche Fälle immerhin nur selten sein werden, so kann ein anderer Fall in der Praxis sehr oft vorkommen, daß nämlich der Beichtvater allerdings an und für sich ganz gut nach Rom schreiben könnte, aber dem Pönitenten ist es unmöglich, noch einmal zu diesem Konfessarius in den Beichtstuhl zu kommen, um die von Rom zurückerlangten Weisungen entgegenzunehmen. Ein solcher Fall kann leicht eintreten, wenn Missionen oder Exerzitien von auswärtigen Priestern geleitet werden, welche in wenigen Tagen, bevor noch eine Antwort von der Pönitentiarie kommen könnte, abreisen müssen. Ebenso tritt ein solcher Fall ein, wenn ein Priester an einem Orte Aushilfe leistet, wohin er wahrscheinlich nie mehr kommen wird, oder auch, wenn ein Pönitent kurz vor seiner Abreise die heilige Beichte ablegt. Besonders oft kann dieser Fall eintreten an Wallfahrtsorten, wohin der Pönitent nicht mehr ein zweites Mal kommen kann, um den gleichen Priester zu treffen.

Es frägt sich nun, ob auch in diesem Falle man sagen könne, es sei — wie die Worte des Dekretes sind — weder dem Pönitenten noch dem Beichtvater möglich, an die Pönitentiarie zu schreiben, so daß auch in diesem Falle der Pönitent ohne weitere Verpflichtung direkt absolviert werden könne? Wir antworten hierauf: Ja.[1])

Zunächst werden wir bestärkt, diese Antwort zu geben, durch die Bemerkung der Analecta Ecclesiastica (Jahrgang 1899, p. 6), welche die gleiche Anschauung aussprechen: Verificari — so lautet diese Anmerkung — potest casus v. g. tempore Missionis vel exercitiorum spiritualium, quae a sacerdotibus extraneis praebentur, qui abire debent, quin exspectare possint responsionem S. Poenitentiariae nec poenitens sciat scribere vel impediatur, ne scribere possit.

Man könnte einwenden, in einem solchen Fall kann ja der Pönitent seine Adresse dem Beichtvater übergeben, und dann kann der Beichtvater schriftlich die Weisungen der Pönitentiarie dem

annorum, vel in formulis typis impressis ad decennium, ad quinquennium aut etiam ad triennium valituris) ad die 18 maii huius anni cessabunt neque amplius in usu esse poterunt.

Facultates pro foro interno a S. Poenitentiariae datae aliaeque peculiaribus de causis ab Ordinariis obtentae, sub huius decreti dispositione non comprehenduntur, et ideo abolitae non sunt.

[1]) Vgl. „Pastor bonus“ 11., 279, 2.

Pönitenten zukommen lassen. An und für sich wäre dies allerdings in den meisten Fällen möglich. Aber wir halten ein solches Vorgehen entschieden alienum a praxi Ecclesiae. Es besteht nämlich nie eine Verpflichtung, daß der Pönitent im Beichtstuhl seinen Namen nenne — für viele wäre dies auch aliquid durissimum. In manchen Fällen könnte sich der Beichtvater die Adresse gar nicht merken (man denke nur an verschiedene Familiennamen, und es müßte doch alles ganz genau sein, damit nicht eine Verwechslung eintrete) und so müßte der Pönitent schriftlich seine Adresse entweder im Beichtstuhl oder danach dem Beichtvater bekanntgeben — beides aber wäre etwas ganz Außergewöhnliches und kann daher nicht unter ein Gebot fallen. Wir schließen daher: In allen Fällen, wo die absolutio a reservatis nicht im Beichtstuhl oder in der Beichte selbst abgemacht werden kann, tritt der Fall ein, daß es dem Konfessarius unmöglich ist, zu schreiben.

Ebenso könnte man einwenden, der Pönitent soll zu einem andern Beichtvater gehen, nämlich zu einem solchen, zu dem er zurückkehren kann. Für diese Einwendung hat das Dekret bereits selbst vorgesorgt, indem es bestimmte, eine Verpflichtung, einen andern Beichtvater aufzusuchen, bestehe für den Pönitenten nicht, quando durum sit adire alium confessarium. In der Regel aber wäre dies für das Beichtkind etwas Hartes."

Zu bemerken ist, daß can. 2254 das adire alium confessarium gar nicht mehr verlangt; § 2 stellt dem Pönitenten nur anheim, statt des Rekurses an den zuständigen hierarchischen Obern adire alium confessarium facultate praeditum, der ohne weiteren Rekurs die ganze Angelegenheit in Ordnung bringen kann.

Rieder fährt in seiner Abhandlung also weiter: „Etwas unbestimmt bleibt noch die Lösung für den Fall, daß das Beichtkind zum gleichen Beichtvater zurückkehren kann, aber nur cum incommodo. Wir würden darauf antworten: Ist dies Zurückkehren für den Pönitenten subjektiv gerechnet, cum gravissimo incommodo verbunden, so ist dies der Unmöglichkeit gleichzuhalten, und der Pönitent kann daher, wie das Dekret sagt, ohneweiters direkt absolviert werden. Ist dieses incommodum aber nur ein gewöhnliches, wie es mehr oder weniger bei jeder Beichte vorkommt, so ist der Pönitent verpflichtet, zurückzukehren. In einzelnen Fällen die Grenze zu bestimmen, bleibt den Beichtvätern überlassen; dieselben können aber eher in zweifelhaften Fällen zur Milde neigen, weil dies mehr dem Tenor des Dekretes entspricht, welches dem Beichtkinde „nichts Hartes" auferlegen will.[1]) (Nach can. 2254 ist der Rekurs nur ver-

---

[1]) Ein grave incommodum dürfte nach Umständen auch in folgendem Falle vorhanden sein: Ein Beichtvater aus dem Ordensstande könnte wohl nach Rom schreiben, aber er kann nicht über seine Zeit disponieren. Stets den Befehlen des Oberen unterworfen und vielfach in der Pastoration tätig, ist er nicht in der Lage, dem Pönitenten Tag und Stunde zu bestimmen,

pflichtend, si id fieri possit sine gravi incommodo.) — Um jedes Mißverständnis auszuschließen, bemerken wir noch am Schluß, daß die Unmöglichkeit, nach Rom zu schreiben, in der angegebenen Weise bei beiden zugleich, das ist sowohl beim Beichtkinde wie beim Beichtvater vorliegen muß, damit die Lossprechung ohne weitere Verpflichtung direkt gegeben werden kann."[1]) So Rieder.

wann er zu treffen ist. Beichtkindern nun, die weiter vom Kloster entfernt sind, kann eine Bahnfahrt mit den hohen Preisen, dem großen Zeitverlust ein grave incommodum bedeuten, wenn sie aufs Geratewohl die Reise zum Beichtvater unternehmen müssen.

Anders liegt der Fall, wenn ein Priester von der Zensur losgesprochen wurde. Die Pönitentiarie präsumiert, daß ein Priester, der die Absolution erhalten hat, selbst den Rekurs nach Rom antreten kann. Es wurde der römischen Behörde folgender Zweifel vorgetragen: Sacerdos Titius in regionem extraneam se transtulit ad confitendum peccatum Summo Pontifici reservatum. Porro confessori declaravit: a) Nec opera ministerii sui nec substantiam facultatum sibi permittere iterum aggredi iter ad recipiendam responsionem S. Poenitentiariae. b) Nimis onerosum sibi fore ad alium confessarium se praesentare in propria regione, quod signanter voluit devitare iter adsumens. Hisce expositis Episcopus N. pro sua norma humiliter a Sanctitate Vestra petit, utrum supradictus casus, etiamsi agatur de absolutione complicis, inter eos connumerari debeat provisos in Decreto S. Officii diei 9. nov. 1898 et Confessarius uti possit praelaudato Decreto ad absolutionem impertiendam sine recursu ad S. Poenitentiariam necne.

Feria IV diei 7. junii 1899.... respondendum mandarunt: Non comprehendi („Pastor bonus" 12., 90).

[1]) Unklar drückt sich über diesen Punkt P. Arndt im „Pastor bonus" 13., 227, 4, aus: Er schreibt. „Das Dekret der heiligen Inquisition vom 9. November 1898 besagt: Wenn weder der Beichtvater noch der Pönitent an die heilige Pönitentiarie schreiben kann, und es dem Pönitenten hart ist, einen anderen Beichtvater aufzusuchen, ist es dem Beichtvater gestattet, den Pönitenten auch von den dem Heiligen Stuhle reservierten Fällen zu absolvieren, ohne daß die Verpflichtung bleibt, nach Rom zu schreiben. So klar das Dekret lautet, wollten doch einige Ausleger es dahin beschränken, daß nur der Pönitent, der beichtet, nicht in der Lage sein sollte, nach Rom schreiben zu können, sich nicht wieder demselben Beichtvater zu stellen vermöchte und einen anderen Beichtvater aufzusuchen nicht geneigt ist. Diese letztere Erklärung verwarf (?) das heilige Offizium am 5. September 1900. Demnach ist nicht zu schreiben: Wenn der Pönitent der Schreibkunst nicht mächtig oder behindert ist, nach Rom zu schreiben (Unmöglichkeit seitens des Pönitenten) und der Beichtvater nicht wieder, z. B. weil er Missionär ist, den Pönitenten hören kann. Im letzteren Falle ist auch der Beichtvater zugleich verhindert, zu schreiben; denn sein Schreiben hätte kein Ziel. Nun also, wenn beide Umstände zusammentreffen, ist eine unbedingte Absolution statthaft." Der Sinn dieser Worte wurde mir nie klar. Ich lasse das Dekret vom 5. September 1900 folgen. Mir scheint, als habe P. Arndt dasselbe mißverstanden.

Relate ad censurarum absolutionem Summo Pontifici reservatarum, S. R. et U. I. 9. Nov. 1898 decrevit: Quando neque confessarius neque poenitens epistolam ad S. Poenit. mittere possunt, et durum sit poenitenti adire alium confessarium, in hoc casu liceat confessario poenitentem absolvere, etiam a casibus S. Sedi reservatis absque onere mittendi epistolam.

An, ut onus epistolam mittendi cesset, scribendi impedimentum adstringere debeat confessarium simul et poenitentem; vel sufficiat sicut

Weitere Schwierigkeiten dürfte der Text nicht mehr bieten; nur einige Ausdrücke möchte ich erläutern: iniunctis de iure iniungendis. Nach der Praxis ad Litteras Maioris Poenitentiarii auctore Paulo Leone Romano p. 158 bedeutet dieser terminus technicus die remotio occasionis proximae relapsus: nam occasiones peccandi sunt omnino exstirpandae, et refectio damni forsan illati occasione praefatorum excessuum, quia damna illata sunt omnino reficienda. Zu poenitentia bemerkt derselbe Autor p. 47 sq.: poenitentia commensurari debet peccatori, peccato et fini, ob quem imponitur. Pro huiusmodi poenitentiis computantur, orationes, eleemosynae et jejunia, sub quibus veniunt omnia opera poenalia et corporis afflictiones. Die Satisfaktion muß den verschiedenen Verbrechen entsprechen. Der Autor gibt verschiedene Arten an, z. B. refectio expensarum, damnorum vel fructus beneficii etc. (p. 265); satisfactio est facienda arbitrio boni viri et prout de iure tenetur (p. 300). Hollweck, l. c. § 31, Anm. 4, faßt die satisfactio in die Begriffe: Widerruf, Restitution, Abbitte zusammen.

Ich möchte die Abhandlung über die Wiederaufnahme der Apostaten in die Kirche schließen mit den herrlichen Worten des can. 2214, § 2: Prae oculis autem habeatur monitum Conc. Trid. sess. XIII de ref. cap. I: Meminerint Episcopi aliique Ordinarii se pastores, non percussores esse, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominentur, sed illos tamquam filios et

---

aliqui interpretati sunt, quod poenitens scribendi impar, eidem confessario, a quo vi Decreti 1886 et 1897 absolutus fuerit, se praesentare nequeat, et ipsi durum sit alium confessarium adire; licet confessarius absolvens pro poenitente epistolam ad S. Sedem mittere possit. R. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam. S. Off. 5. Sept. 1900 (Bucceroni, Enchiridion Morale, p. 406 sq.).

Das Dekret berücksichtigt meines Erachtens folgenden Fall: Das Beichtkind kann nicht schreiben; der Beichtvater könnte wohl schreiben, aber das Beichtkind ist nicht in der Lage, das mandatum apostolicum vom Beichtvater entgegenzunehmen. Genügt diese Notlage zur Erteilung der Absolution ohne Rekurs nach Rom? Das war das Bedenken einzelner Autoren. Denn es wäre noch ein Ausweg offen. Der Beichtvater könnte den Brief nach Rom schreiben und die Antwort an die Adresse des Pönitenten zurückleiten lassen. Ist dazu der Beichtvater verpflichtet? Das war meines Erachtens das Bedenken der Autoren. Die Antwort lautete: Zu einem solchen Vorgehen ist der Beichtvater nicht verpflichtet. Er ist nur zum Schreiben verpflichtet, wenn er den Brief an seine Adresse zurückleiten lassen kann, um persönlich dem Pönitenten das mandatum apostolicum mitzuteilen. In diesem Sinne muß meines Erachtens auch die Entscheidung der heiligen Pönitentiarie vom 7. November 1888 verstanden werden. Die Anfrage lautete: Quando missionario occurrit poenitens censuris innodatus et transiens obiter, ita ut missionarius non possit iterum poenitentem videre, numquid sufficit, posito casu urgentiori absolutionis, exigere a poenitente promissionem scribendi, tacito, si vult, nomine, ad S. Poenitentiariam intra mensem, et standi illius mandatis, quin confessarius ipse scribat? R. Affirmative (Bucceroni[4], Enchiridion Morale, p. 404).

fratres diligant elaborentque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obsecrent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; sin autem ob delicti gravitatem virga opus est, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum bonitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina, populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui correcti fuerint, emendentur, aut si resipiscere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur.

Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit.

Von Kaplan Baum, Andernach.

(Schluß.)

Die Pflicht der Vollkommenheit und das Rätliche.

Schon im Mosaischen Gesetze[1]) hat Gott sein Volk zur Heiligkeit berufen, weil er selbst heilig ist; im Neuen Bunde ergeht an alle das Wort des Heilandes: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist"[2]) und der Apostel erklärt allen, daß sie „erwählt worden seien, Heilige zu werden". — Aber selbst wenn der Heilige Geist nicht ausdrücklich gesprochen, folgte aus der Wesensbestimmung der christlichen Vollkommenheit als Liebe die strenge Pflicht, nach Vollkommenheit zu streben. Das Gebot der Liebe „aus allen Kräften" ist ja das erste und größte Gebot.[3])

Wie ist nun mit diesen Grundwahrheiten die Lehre von einer nicht pflichtmäßigen, also nur geratenen Vollkommenheit vereinbar? Wir folgen auch hierin der Lehre des heiligen Thomas, der diese Frage nach einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet:

a) nach der verschiedenen Art und Weise des Liebens,

b) nach den äußeren Wirkungen der Liebe oder den einzelnen Tugendhandlungen.

ad a) 1. Die Liebe gebietet in allem Tun und Lassen an dem Endziel — Gott — festzuhalten und sich durch kein Geschöpf und in keinem Augenblick von Gott trennen zu lassen. Den Gegensatz dieser Verpflichtung bildet die Todsünde, die den Habitus der Liebe zerstört.[4])

---

[1]) Levit. XII., 14, 45.

[2]) Matth. 5, 48.

[3]) Matth. 22, 37.

[4]) ....quod aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus (2, 2 qu. 24, a. 8).

2. Ferner muß die Seele bei allen wenigstens virtuell Gott und seine Ehre suchen; durch diese virtuelle Betätigung wächst sie im Habitus der Liebe; auch sie ist geboten; ihr Gegensatz ist die läßliche Sünde.[1])

3. Die höchste Vollkommenheit hat nun diejenige Art der Liebe, bei der der Affekt „secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum".[2]) Von diesem idealen Zustande sagt nun Thomas, daß er die „perfectio caritatis patriae" bildet, darum in diesem Leben für den Menschen nicht möglich, wenigstens nicht als beständige Dauer aufgefaßt.[3]) Ist nun diese letztere Liebe „als beständige Dauer" für den irdischen Menschen unmöglich, so doch als „häufige Wirklichkeit"; und von ihr sagen wir, sie ist nicht Gegenstand des Gebotes, sondern des Rates. Damit ist schon ein Punkt berührt „in dem großen, freien Spielraum unserer Liebe".[4]) — Sodann kann bei der Erweckung des Liebesaktes bald ein höherer, bald ein geringerer Grad der Intensität vorhanden sein. Der erste Fall ist gewiß sittlich besser als der zweite, trotzdem wird niemand bei einem geringeren Grad der Intensität eine Pflichtverletzung annehmen. Mithin ist es dem freien Willen anheimgestellt, „die verschiedenen Abstufungen auf dem Gebiete des Rätlichen hinanzusteigen".[5])

ad b) Den zweiten Beweis führt Thomas aus den Wirkungen der Liebe „secundum objecta vel effectus caritatis".[6]) Im Gegensatz zur Liebe, die den ganzen menschlichen Willen beanspruchen kann, steht der menschliche Wille den einzelnen äußeren Handlungen, soweit sie nicht durch die sittliche Ordnung bedingt sind, frei gegenüber. Klar tritt die Existenz des Rätlichen nach diesem zweiten Gesichtspunkte bei der Lehre über die Barmherzigkeit hervor. Jedermann ist verpflichtet, dem in Not befindlichen Nächsten zu helfen, aber nicht Gegenstand des Gebotes, sondern des Rates ist: Notdürftige aufzusuchen, es sei denn, daß eine spezielle Verpflichtung vorliegt; das gewöhnliche Maß der Mildtätigkeit zu überschreiten; einem bestimmten Armen mit besonderer Mühewaltung zu helfen u. s. w. Zur vollen Beurteilung des Verpflichtenden und Rätlichen sei vor allem darauf hingewiesen, daß „Gebot und Rat" oft nicht scharf getrennt werden können, daß „sie sich lebendig verbinden und durchdringen". „Die meisten pflichtmäßigen Tugendwerke

---

[1]) Finis praecepti caritas est. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina vel diaetu utatur ad sanandum (2, 2 q. 184, a. 3).

[2]) 2, 2. qu. 84, a. 2.

[3]) Semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum propter humanae vitae infirmitatem impossibile est (2, 2. q. 24, a. 8).

[4]) Mutz, a. a. O. S. 53 auf Grund von „Barthier, de la perfection chretienne", Paris 1901, I., p. 141.

[5]) Mutz, ebenda.

[6]) De caritate art. 10.

enthalten etwas Geratenes und in allen geratenen Werken liegt die Erfüllung eines Gebotes."[1])

Hieher gehört auch die Frage, welcher Art von Sünde macht sich eine Seele schuldig, die ohne Todsünde begehen zu wollen, sich um läßliche Sünden nicht kümmert? Der heilige Alphonsus[2]) berichtet uns die etwas auseinander gehenden Ansichten der Theologen über diesen Punkt: quaeritur . . . an quilibet christianus graviter peccet, si proponat committere omnia venialia?

Affirmant Sanchez et Bon., quia ut s. Thomas docet, venialia de se disponunt ad mortale.

Negant vero probabilius Palati et Antonius a Spiritu Sancto apud Salmanticenses, secluso tamen contemptu vel periculo proximo labendi in mortale, habito respectu ad praeteritam experientiam. Ratio, quia revera tale propositum tantum remote conducit ad mortale. In der Tat, die Nachlässigkeit bringt viele Gefahren mit sich — wie die Erfahrung beweist —, sie macht die Seele lau und gefährdet das ewige Heil.

In welcher Beziehung stehen nun die evangelischen Räte zur Verpflichtung des Strebens nach Vollkommenheit? Zunächst muß festgehalten werden, was der heilige Thomas und mit ihm die Scholastiker über das Wesen der Räte lehren: „secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quae omnia sicut et praecepta ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter. Nam praecepta... ordinantur ad removendum ea, quae sunt caritate contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis quae tamen caritati non contrariantur.[3]) Sie sind also kräftige Mittel, damit die Seele rascher und sicherer zum Ziele kommt.

Genauer erklärt es Suarez,[4]) indem er auch zunächst die Ansicht des Aquinaten bekräftigt, dann aber noch einen Unterschied macht zwischen solchen, die die moralischen Tugenden betreffen und solchen, die die Liebe zum Prinzip haben. Von den ersteren sagt er, sie seien nur „instrumenta ad substantialem perfectionem caritatis vel obtinendam vel conservandam", während die der zweiten Gruppe die Seele höher führen sollen „per se conferunt ad excellentiam perfectionis", und zwar entweder formaliter in ipso actu caritatis oder wenn von der perfectio habitualis die Rede ist: per se augendo habitum saltem dispositive. Solcher Art wäre z. B. mit größerem Eifer die Ehre Gottes durch Arbeit am Seelenheil zu fördern.

---

[1]) Mausbach im Kirchenlexikon XII., 1069.

[2]) Alphons. Mar. de Ligorio: Theol. mor., Paris 1841. Edit. absolut. Vol. III., Lib. IV., cap. 1, n. 12.

[3]) II, 2. q. 184, a. 3.

[4]) L. c. cap. 11, n. 16, S. 35 (consilia) quae dantur in materiis aliarum virtutum, praesertim moralium, ...quae in ipsismet actibus caritatis locum habent.

Zusammenfassend kann nun mit Schram[1] gesagt werden: Absolut genommen genügt die Beobachtung der Gebote, aber es ist gewiß eine Unvorsichtigkeit, nur das zu tun, was unumgänglich notwendig ist, zumal „raro haec sufficientia in puncto determinate a nobis cognoscitur“.

II.

Von einem Menschen, der auf die im vorhergehenden gezeichnete Art und Weise nach Vollkommenheit strebt und besonders sich die näher auseinandergelegte „dispositio habitualis“ aneignet, kann man schlechthin sagen, er ist im „statu perfectionis“, insofern jede „dispositio habitualis“, in der sich jemand befindet, „Zustand — status“ genannt werden kann.

Aber nicht in diesem allgemeinen Sinne fassen die Theologen den Ausdruck „status perfectionis“. Versteht man doch unter „Stand“ eine „äußere, feste Lebensart zu einem bestimmten Zwecke durch Anwendung festgesetzter Mittel“. Daher die Bezeichnung Kaufmannsstand, Soldatenstand u. s. w.

So ist man auch dazu übergegangen, unseren Ausdruck „status perfectionis“ nur auf solche Menschen zu beschränken, die in fester Lebensweise mit bestimmten Mitteln die Vollkommenheit erstreben. Also „perfectio“ und „status perfectionis“ sind zwei verschiedene Begriffe und können voneinander getrennt werden. Man kann die Vollkommenheit im gewöhnlichen Leben erstreben und dann ist man in der „Uebung der Vollkommenheit“ oder man kann sich freiwillig auf besondere Weise dazu verpflichten und dann ist man im „Stande der Vollkommenheit“. So können wir auf Grund der Lehre des heiligen Thomas[2]) mit Pesch[3]) den Stand der Vollkommenheit definieren als:

stabile vitae institutum ad spiritualem perfectionem obtinendam et exercendam adaptatum. Zwei wesentliche Merkmale sind somit in dieser Definition enthalten:

1. Streben und Ueben der christlichen Vollkommenheit mit besonders geeigneten Mitteln,

2. in fester Form und in strenger Verpflichtung.

Diese beiden in der Definition enthaltenen Merkmale müssen nun noch genauer erklärt werden.

Wir hatten oben gesagt, zum Streben nach Vollkommenheit gehört, das zu beseitigen, was der Liebe im Wege steht. Nun stehen der Uebung der Liebe drei Hindernisse entgegen. Es sind jene, die der heilige Johannes in seinem ersten Briefe nennt: „Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens“ (1. Jo. 2, 16). Diese drei Feinde sucht der Religiose — den Angehörigen dieses Standes nennt

[1]) Schram, Institutiones theol. myst. Aug. Vindob. 1777, tom. I, § 21.
[2]) II, 2. q. 184, a. 7.
[3]) L. c. n. 685.

man religiosus — zu besiegen. Dem dreifachen Bösen setzt er eine dreifache Entäußerung entgegen.

Der Augenlust stellt er den Geist und die Uebung der Armut gegenüber. Necessarium est, quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis, dicit enim Augustinus ad Deum loquens: „Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat“ (Confess. X. 29). Unde dicit Augustinus, quod „nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas“ (Quaest. 83. q. 36). Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad amorem earum . . . . . Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendum primum fundamentum est voluntaria paupertas ut aliquis absque proprio vivat.[1]) Wie ja auch der Heiland, der Meister und das Vorbild christlicher Vollkommenheit, lehrt: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe, was du hast und gib es den Armen — du wirst einen Schatz im Himmel haben — und komm und folge mir nach“ (Mt. 19, 21).

Der Fleischeslust stellt er die vollkommene Keuschheit entgegen. Ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quae homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium dupliciter: uno modo propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia; alio modo propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum et rerum temporalium quae ad eorum sustentationem sufficiant. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis sicut voluntaria paupertas.[2]) So lehrt auch der Völkerapostel: „Wer ohne Weib ist, sorgt für das, was des Herrn ist, wie er Gott gefalle. Wer aber ein Weib hat, sorgt für das, was der Welt ist, wie er dem Weibe gefalle und ist geteilt“ (1. Kor. 7, 32, 33).

Der Hoffart des Lebens tritt er entgegen durch die Uebung des Gehorsams. Status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem oportet quod directionem alicuius sequantur secundum cuius arbitrium instruantur vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem; quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni et imperio subdantur . . . . Imperio autem et alterius instructioni subicitur homo per obedientiam; et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.[3]) Auch hier können wir uns auf den heiligen Paulus berufen, der schreibt: „Gehorchet euren Vorstehern und seid ihnen untertan, denn sie wachen als solche, die für eure Seelen Rechenschaft geben sollen“ (Hebr. 13, 17). Gerade auf dieses

[1]) II, 2. q. 186, a. 3.
[2]) l. c. a. 4.
[3]) l. c. a. 5.

dritte Merkmal machen die Geisteslehrer aufmerksam, so der heilige Basilius der Große,[1] der betont, wie schwer es ist, sich selbst zu kennen und zu leiten wegen der natürlichen Selbsthilfe, die nur schwer ein klares Urteil zuläßt — dagegen leichter, von einem anderen geführt zu werden.

Es läßt sich hier die Frage anknüpfen, ob die Erfüllung der drei angeführten Räte für den Ordensmann genügt oder ob noch andere Werke, wie Fasten, erfordert werden. Auch hier folgen wir wieder dem Aquinaten, der sagt,[2] daß alle Werke dieser Art virtuell in den drei Räten enthalten sind:

omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota: si qua sunt instituta ad procurandum victum (e. gr. labor, mendicitas) referuntur ad paupertatem;

alia quibus corpus maceratur, sicut vigilae, jejunia . . . . directe ordinantur ad votum continentiae;

quae pertinent ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem (dilectio Dei et proximi) v. gr. oratio, visitatio infirmorum . . . comprehenduntur sub voto obedientiae.

Das zweite Merkmal in der Definition war: Die Erfüllung der im Evangelium anempfohlenen Räte in verpflichtender, fester Form. Ist diese nun notwendig? Ich antworte mit Ja; denn:

Jeder Stand verlangt eine gewisse Festigkeit und Unabänderlichkeit, also auch der Stand der christlichen Vollkommenheit, der Ordensstand, d. h. die Religiosen müssen sich zur Beobachtung der genannten Räte verpflichten. Nun aber kann diese Verpflichtung nicht von außen kommen auf Grund eines Befehles; denn es ist ja eben die Erfüllung eines Rates. Also muß sie aus einem inneren freiwilligen Versprechen entstehen, mit anderen Worten, es wird die Verpflichtung durch Gelübde erfordert.

Zudem gehört ja zur Vollkommenheit, Werke der Uebergebühr zu verrichten. Die Beobachtung der Keuschheit, Armut und des Gehorsams ist aber ein besseres Werk, wenn sie auf Grund eines Gelübdes als ohne Gelübde geschieht.

Diese Verpflichtung seitens des Ordensmannes muß sich nun vollziehen durch ein unwiderrufliches Versprechen, d. h. ein ewiges Gelübde, das mit einer gewissen Feierlichkeit abgelegt wird, wie es sich für einen wichtigen und für immer verbindlichen Akt geziemt.[3]

[1] Basilius Magn., Const. monast. cap. 22. MG. 31. 1410 . . . . rem omnium esse difficillimam, semetipsum cognoscere ac curare, propterea quod ingenitus est hominibus sui amor et quilibet quadam erga semetipsum propensione veritatis judicium eludat; at vero ab alio et cognosci et curari facile est, cum in iis, qui ceteros judicant, vitiosus ille sui ipsorum amor ad veritatem discernendam nequaquam obstet.

[2] II, 2. q. 186, a. 7, ad 2.

[3] II. 2. q. 184, a. 4. . . . . obligant se perpetuo ad ea quae sunt perfectionis: . . . . secundo. . . . . quod obligatio praedicta, cum aliqua solemnitate fiat.

Nun bleibt noch ein letzter Punkt übrig, der zwar nicht als wesentlicher Bestandteil des Ordenslebens bezeichnet werden kann, aber doch zur praktischen Betätigung notwendig ist — die Trennung von der Welt.

Wir hatten oben gesagt, daß der Ordensmann den Kampf aufnimmt gegen das dreifache Hindernis der Liebe — die Welt mit ihren drei Grundübeln. Wer nun gründlich mit dem dreifachen Bösen brechen will, muß auch äußerlich mit der Welt brechen und darum sehen wir, wie von Anfang an die Religiosen die Einsamkeit aufsuchen und eine feste Schranke zwischen sich und der Welt aufrichten. Wie weit ist es nun für den Ordensmann sündhaft, die genannte Verpflichtung zu unterlassen?

Klar ist, daß es für ihn schwer sündhaft ist, gegen seine in feierlicher Form gemachten Gelübde zu verstoßen. Schwieriger wird die Frage nach der Sündhaftigkeit der Uebertretung der Ordensregel. Die heilige Regel ist für ihn ein mächtiges Mittel zur Vollkommenheit, ohne sie verliert das Ordensleben seine Kraft; darum verpflichtet sie prinzipiell, aber, wie aus den meisten Ordensregeln und Erklärungen hervorgeht, verpflichten sie nicht unter Sünde, nicht einmal unter läßlicher Sünde. Anderseits wird die Uebertretung selten ohne läßliche Sünde abgehen wegen des Motives, das die Uebertretung bestimmt.[1])

Gehört der Bischofsstand auch zum Stande der Vollkommenheit?[2]) Wie bereits gesagt, gehören nach dem heiligen Thomas zum „status perfectionis“

1. bestimmte äußere Werke der Vollkommenheit,

2. eine dauernde Verpflichtung,

3. eine feierliche Weihe zu dem betreffenden Stande. Alle drei Merkmale treffen nun beim Bischof zu. Am Tage ihrer Weihe verpflichten sie sich feierlich, den ihnen anvertrauten Gläubigen gegenüber die Vollkommenheit zu üben und, wenn nötig, ihr Leben hinzugeben; als Lehrer der Vollkommenheit müssen sie auch das Beispiel derselben geben.[3]) Hiezu bemerkt Suarez[4]) „es ist fest zu behaupten, daß die Bischöfe ratione pastoralis muneris im Stande der Vollkommenheit sind, nicht auf dem Wege, sondern am Ziele (in

---

[1]) Cfr. II, 2. q. 186, a. 9. Suarez, de Religione, tract. 8, lib. 1, cap. 3. Schram, l. c. § 23, schol. 4, tom. 1, pag. 46: vix unquam talis transgressio levi culpae vacabit, quia fere semper negligentia, amor ipsius intercurret.

[2]) Eingehend ist diese Frage behandelt bei S. Thom.: II, 2. q. 183, a. 1; q. 184, aa. 4 bis 8. Opusc. XVIII, cap. 15 bis 25. S. Bonaventura: de perfectione evangelica und apologia pauperum. Suarez, l. c. cap. 14 bis 15. Hieron. Plati: de bono et statu religiosi libri tres, lib. 1, cap. 38.

[3]) II, 2. q. 184, a. 5.

[4]) L. c. cap. 14, S. 44.

termino), das den Stand der Vollkommenheit bestimmt. Hieraus ergibt sich somit ein Unterschied zwischen dem Ordensstand und dem Bischofsstand, auf den in ausführlicher Weise Plati[1]) aufmerksam macht: „uterque perfectionem profitetur, sed non eodem modo."

Der Ordensstand ist eine Schule, in der der Religiose durch Belehrung von Seite anderer und durch eigene Uebung allmählich vollkommen wird; zu ihm werden, wie der heilige Bonaventura treffend bemerkt, „peccatores et imperfecti" angenommen, „ut corrigantur et justi efficiantur".

Dagegen ist der Bischofsstand ein „magisterium spirituale" — „positus sum ego praedicator et apostolus . . . doctor gentium in fide et veritate" (1. Tim. 2, 6). Diese für den Bischof vom Apostel gezeichnete Aufgabe kann nur der erfüllen, der vollkommen ist, dessen „scientia et eruditio, wie Hieronymus[2]) sagt, tanta esse debet, ut . . . quidquid agit, quidquid loquitur, doctrina fit apostolorum".

Ordensstand und Bischofsstand einander gegenüberstellend, können wir also sagen: Dieser ist ein „status perfectionis iam adeptae", jener ein „status perfectionis adipiscendae".

Der Aquinate[3]) wirft noch die Frage auf, ob man den Priesterstand auch zum Stande der Vollkommenheit rechnen kann. Nach ihm kann der Priesterstand in doppelter Hinsicht betrachtet werden:

nach den Vollmachten („ordo"), die der Priester empfängt, und

nach dem Amte (cura), das er an den Seelen ausübt.

Durch den Empfang der Weihe empfängt der Priester zwar die Gewalt zu heiligen Verrichtungen, nicht wird er aber dadurch eo ipso zur Vollkommenheit verpflichtet. Wohl kann man sagen, der Empfang der Weihe setzt eine gewisse — möglichst große — Heiligkeit voraus, ja durch die Verpflichtung der Enthaltsamkeit übernimmt er einen Teil von dem, was den Stand der Vollkommenheit ausmacht.

Was das Amt des Priesters — die Arbeit an dem Seelenheil — angeht, so werden auch durch die Uebernahme desselben nicht die oben zum Stande der Vollkommenheit notwendig gehörenden Bedingungen erfüllt — es fehlt das Band durch Gelübde. Der Priester kann sich demselben wieder entziehen — „absque et cum licentia episcopi".

Eine andere Frage ist aber die, welches die höhere Lebensart ist, die des Priesters oder die des Religiosen? Der heilige Thomas unterscheidet:

secundum bonitatem ist der Ordensstand höher wegen der lebenslänglichen Verpflichtung zur Vollkommenheit,

---

[1]) L c. cap. 38, S. 222.
[2]) Hieronym. ep. 64 ad Fabiolam ML 22, S. 622.
[3]) II, 2. q. 184, a. 6; opusc. XVIII, 20 ssq.

secundum difficultates bene conversandi in religione ist dagegen der Priesterstand höher zu stellen, weil die Seelsorge mehr Gefahren und Schwierigkeiten mit sich bringt. Darum fügt der Aquinate[1]) bei: dadurch, daß der Priester bei all den Hindernissen und dem Mangel an dem im Kloster sich bietenden Mitteln sucht vollkommen zu werden, beweist er eine größere Tugend als der die Gefahren meidet durch den Eintritt in den Ordensstand.

In gedrängter Kürze dürfte hiemit das Notwendige über Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit gesagt sein — das, was die heilige Theologie über diesen Gegenstand lehrt; es ließen sich noch manche Fragen anschließen, die doch mehr zum Ordensrecht gehören. Ganz anders lautet das Urteil der Welt. Sie hat wenig Beachtung für solche ihrem Geiste ganz widerstrebenden Ideen und wenn sie ihnen Beachtung schenkt, tut sie es in gar absonderlichem Urteile. Hören wir nur kurz die hauptsächlichsten Einwände gegen Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit; durch ihre Widerlegung tritt um so heller und kräftiger die volle Bedeutung des Strebens nach Vollkommenheit hervor.

Aus dem Munde des modernen Humanismus kann man so oft in der verschiedensten Form im Anschluß an das von Rousseau[2]) geprägte Wort hören: „Alles ist gut, wie es aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, alles verdirbt unter den Händen der Menschen." Darum will die moderne Völkererziehung, „die Natur des Menschen soll sich aus sich selber frei entwickeln" — „zu verwerfen ist jene aszetische Lebensweise, die das Natürliche im Menschen mißachtet und ihn harter Abtötung unterwirft, in Weltverachtung oder gar vollständiger Weltflucht durch ein ganz ‚beschauliches Leben' ihr Ziel sieht".

Streben nach christlicher Vollkommenheit und Ausbildung der natürlichen Anlagen und Kräfte bilden keine Gegensätze; hier gilt das Wort: „Der vollkommenste Christ ist der vollkommenste Mensch." Alle wahrhaft menschlichen Affekte nimmt die christliche Tugend in ihren Dienst, jede natürliche Tugend hat hier ihre Stelle, kein erlaubter Beruf ist im Christentum ausgeschlossen. Der Christ ist ein Mann der Berufstreue, Pünktlichkeit, Ordnung und wahren Freundschaft.[3]) Der Gottmensch ist die beste Apologie für diese Wahrheit. Jedoch beim Natürlichen bleibt das Christentum nicht stehen, gratia non destruit, sed perficit naturam. Indem der Christ beim Streben nach Vollkommenheit sich der Abtötung und Bußwerken hingibt, verkennt er nicht die menschliche Natur, sondern nimmt sie, wie sie nach dem Sündenfall tatsächlich ist: „Verirrt von Adams Fall, Herz und Sinn, Leib und Seele, Vermögen und alles . . . ist gar alles

---

1) II. 2. q. 184. a. 8. ad 1.

2) Rousseau, Emile. I, 1. Leipzig 1845.

3) Hamm, Dr Franz, Schönheit der kathol. Moral. München Gladbach. Apolog. Tagesfr. 9. 1911.

krank und verdorben."[1] Diese Unordnung in der menschlichen Natur erklärt den Wert der „aszetischen" Lebensform. Aszese (ἄσκησις) bedeutet ja dem Wortsinn nach „das feine Herausarbeiten" und wurde bei den Griechen gebraucht zur Bezeichnung der zum Wettkampfe nötigen Uebung und abgehärteten Lebensweise, wodurch die im Körper schlummernden Kräfte geweckt und der Körper selbst zur vollen natürlichen Schönheit herausgebildet wurde. Darum wendet der christliche Sprachgebrauch dieses Wort zur Bezeichnung dessen an, was der Christ tun muß, um die sittlichen Kräfte zu wecken und „herauszuarbeiten" zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit mit der Endbestimmung der Gottvereinigung.[2]

Wie die Rebe nicht geschädigt wird durch das Abschneiden der wuchernden Schößlinge — vielmehr an innerer Kraft gewinnt und reichlichere Früchte bringt, so wird auch die menschliche Natur durch Abtötung, Selbstüberwindung und Opfer in ihrer Betätigung nicht gemindert, sondern ihre Lebenskräfte werden gereinigt und gestärkt zur vollen Entfaltung. Daß man auch in der natürlichen sittlichen Bildung nicht ohne gewisse Aszese auskommen kann, haben große Pädagogen zur Genüge anerkannt.[3] Wenn manche ältere Aszetiker in gar zu starken Ausdrücken von der Verderbtheit der menschlichen Natur sprechen, so ist das zu bedauern, hat aber nichts mit der kirchlichen Lehre zu tun.[4]

Trotzdem geht das christliche Vollkommenheitsideal nicht in dieser „negativen Seite auf", ein solcher Verzicht ist vielmehr „ein Raumschaffen für ein Besseres".[5] Es kommt ihr nur ein relativer Wert zu; sie ist, um mit dem heiligen Bonaventura zu sprechen „Wegbereiterin, Förderin, Bewahrerin der Vollkommenheit",[6] deren Wesen dargelegt ist.

Ist der Vorwurf der **Weltverachtung** gerechtfertigt? Zunächst muß festgehalten werden, daß die Hingabe des Menschen an Gott, abgesondert von der Welt, durchaus mit seiner Würde und übernatürlichen Bestimmung in Einklang steht. Wie die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft den Geist des Menschen vollauf befriedigen kann, so auch die Begeisterung für Gott und seine Interessen. Dieses Zieles wegen verzichtet der Ordensmann, Priester — oder gar der gewöhnliche Christ — auf Freiheit, Besitz, Ehre, Lebensgenuß. Das „vacare Deo et rebus divinis" (s. Thom.) bestimmt zur Losschälung vom Irdischen,

---

1) Denifle, P. O. Pr., Geistliches Leben. Graz 1904^5, S. 14.

2) Vgl. Mutz, a. a. O. S. 24. Kirchenlexikon XII, 1074.

3) Vgl. Fr. W. Foerster, Jugendlehre. Berlin (Reimer), S. 25.

4) Vgl. Rademacher, Gnade und Natur. Apolog. Tagesfragen 7. München-Gladbach 1908, S. 84 ff.

5) Mausbach, Ethik des heiligen Augustinus. Freiburg 1909, I. 361.

6) S. Bonaventura, Apolog. paup. cap. 3. n. 8. Opera omnia. Ad Claras Aquas 1898, tom. VIII, 259.

zur Armut, denn minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat;[1])

zum Gehorsam, denn . . . . post illam virgam, cum esse coepi sub baculo, parasti in conspectu meo mensam;[2])

zur Enthaltsamkeit, denn . . . . wie der Wasserstrahl durch Einengung im Springbrunnen höher emporsteigt, so das Gottesstreben durch die Sammlung eines abgetöteten Lebens.[3])

Das Leben nach den evangelischen Räten hat zudem seine Begründung im Leben und Wort des Gottmenschen selber.[4]) Das ganze Leben des Herrn und der Geist seiner Predigt bedeuten Bekämpfung und Flucht der Welt.[5]) Der Vorwurf falscher Aszese, der die Kirche treffen soll, gilt darum auch für Christus selber.

Nicht aus stoischer Apathie oder buddhistischem Weltschmerz schließen sich die Ordensleute von der Welt ab und überlassen sie ihrem Schicksal, sondern sie wollen durch den Abschluß von der Welt mehr Freiheit für den unmittelbaren Dienst Gottes gewinnen und in uneigennützigerer Weise für die besten Güter der Menschheit arbeiten. Sie legen ein „glorreiches Zeugnis ab von der Wahrheit und Herrlichkeit der übernatürlichen Ordnung und der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes, sie gleichen einem Moses, der strahlend von der Glorie Gottes vom Berge hernieder steigend mit den Tafeln des heiligen Gesetzes scheltend und richtend in den Tanzreigen der Welt tritt . . . ., einem Aaron, der betend, räuchernd und opfernd zwischen das Volk und den verzehrenden Zorn Gottes tritt".[6]) Die Geschichte der Kirche und der ganzen Menschheit liefert den besten Beweis dafür. Ohne auf den ziemlich nutzlosen Streit über den Vorzug der kontemplativen Orden vor den tätigen einzugehen, finden wir nirgends eine scharfe Scheidung vom kontemplativen und aktiven Leben.[7]) Selbst in den Orden, die sich die beschaulichen nennen, wird das tätige Leben nicht ganz beiseite gesetzt, wenn auch das Gebetsleben die erste Stelle einnimmt.

---

[1]) S. Augustinus, Conf. 10, 29. ML. 32, 796.

[2]) Idem, Enarr. in Ps. XXII, ML. 36, 182.

[3]) Gregor Nyssenus, de virgin. cap. 7. MG. 46, 351.

[4]) Lutz, Die kirchliche Lehre von den evangel. Räten. Paderborn 1907[1], S. 22.

[5]) Mausbach im Kirchenlexikon XII, 1072.

[6]) Meschler, S. J., Geistesleben. Freiburg 1912, S. 40.

[7]) Cassian, Instit. 10, 23. ML. 49, 394.

In der Pastoralschule des Weltapostels Paulus.

Gedanken zunächst für junge Seelsorgspriester.

Von Josef Schweizer, Pfarrer in Brandenberg, Tirol.

(Fortsetzung.)

Beweggründe für den Seelsorgspriester, fleißig die Heilige Schrift zu studieren.

Fürwahr, viele und gewichtige Beweggründe zur Aneignung einer gediegenen Kenntnis der heiligen Schriften gibt es für einen Priester, namentlich für einen Seelsorgspriester;[1]) verfolgen wir denselben in seinem Wirkungskreise, so liegt es bald zutage, daß ihm nichts so not tut, wie die heilige Wissenschaft aus der Schrift. Hören wir nun! —

„Habe acht auf dich selbst und auf die Lehre, darin verharre; denn wenn du dieses tust, wirst du dich selbst und die dich hören, selig machen."[2]) Damit bezeichnet der große Weltapostel die erste Frucht des eifrigen Schriftstudiums.

In der Tat wird nichts dem Seelsorger mehr Aufforderung und Mittel zur eigenen Selbstvervollkommnung[3]) und Hei-

---

[1]) „Es ist ein tiefer Gedanke des gottinnigen Sailer", schreibt Amberger a. a. O. S. 52, „wenn er im ersten Teile der Pastoraltheologie nur handelt ‚von dem praktischen Schriftforschen' als der besten Vorbereitung zur Seelsorge. Sein Unternehmen begründet er also: „Die Bildung des Seelsorgers könnte nicht gedeihen, wenn der Schüler der Pastoraltheologie bloß mit der Form der Amtsgeschäfte vertraut würde, dabei aber der eine Stoff, dem in den verschiedenen Amtsgeschäften nur eine andere Form gegeben wird, ihm fremd bliebe. Er soll wissen, was der eine Stoff aller seiner Bildungen sei und wo er ihn herholen könne. Nun, den einen Stoff zu seinen Amtsgeschäften gibt ihm vornehmlich der Inhalt und Geist der Schrift...." (I, 23). Und: „Sobald die Schriftkenntnis ein göttliches Leben in dem Schriftleser geworden ist, so beweiset sich seine göttliche Kraft an allem, was der Seelsorger tut und spricht, an Blick, Miene, Gebärde, Ton und Sitte. Alles Aeußere an dem Seelsorger wird Unterricht für die Völker, sowie alles Innere von dem Geiste der Wahrheit belebt ist. Der Bibelleser wird eine lebendige Bibel, ein offenes, allgemein verständliches Lehrbuch für seine Gemeine" (S. 34).

[2]) 1 Tim 4, 16.

[3]) Der heilige Prosper sagt: „Wer die göttliche Schrift aufmerksam liest und betrachtet, sieht bald in seiner Seele das lebhafteste Licht erglänzen; er befindet sich vor einem reinen Spiegel, der ihm alle seine Makeln entdeckt; er verbessert sodann, was sein Wandel Mangelhaftes an sich hat. Er hält fest an den Tugenden, die er schon erworben hat; er ordnet sein Leben so, daß die mindesten Fehler verschwinden; er liebt und übt das Gute; das Leben der Gnade ist seine Seligkeit und er sucht es zu bewahren. Er kennt seine Schwachheit und stärkt und stählt sich durch die Kraft des göttlichen Wortes." De vita contempl., lib. 1, c. 8; bei Zwickenpflug a. a. O. S. 187. Der heilige Gregor der Große spricht sich im gleichen Sinne aus, wenn er sagt: „Die Heilige Schrift wird den Augen unseres Geistes wie ein Spiegel vorgehalten, damit unser inneres Antlitz in demselben geschaut werde. Darin erblicken wir, was häßlich, was schön an uns ist; wir werden gewahr, wie weit wir noch von unserem Ziele entfernt sind.

ligung an die Hand geben, als die Bücher der Heiligen Schrift; denn abgesehen davon, daß ein großer Teil dieser Schriften geradezu rein aszetischen Inhaltes ist, findet überall sich veredelnde und erhebende, tröstende und stärkende Wahrheit. — Die Ideale der Heiligkeit und Vollkommenheit werden in lieblicher Abwechslung, in anziehender Form und in praktischer Darstellung fast auf allen Seiten geboten. Das Lob der Tugenden, den Tadel und die Verdammung der Laster, die einfachsten und lohnendsten Mittel, erstere zu erringen, letztere zu fliehen, findet der Seelsorger in den heiligen Schriften. Die Betrachtung, dieses unerläßliche Nahrungsmittel der Seele, schöpft den besten und reichsten Stoff aus der Schrift. — Der himmlische Sinn wird durch Schriftstudium geweckt und genährt; denn wie könnte irdischer Sinn noch Platz finden bei einem, der Gott selbst und seine Heiligen mit ihrem unmittelbaren Worte täglich als Gesellschafter und Teilnehmer seiner Unterhaltung hat? Und wenn der Seelsorger das Unglück eines sittlichen Falles gehabt haben sollte, so findet er gerade im Studium der Heiligen Schrift wieder die kräftigste Anregung, sich geistig zu erheben, da ihm ja gerade hier so oft und so schön das Beispiel reuiger Sünder und der beseligende Lohn wahrer Buße vor Augen gestellt, andererseits aber auch das schreckliche Ende des Unbußfertigen zur erschütternden Ueberzeugung geboten wird.[1]) Wahrlich, wenn das Wort Gottes in das Chaos hineinrufend so großartige Entwicklungen hervorbrachte, wie sie uns im Schöpfungsberichte vorgeführt werden: wie viel Schöneres wird dasselbe Wort Gottes, uns in Schrift hinterlegt, erzielen können, wenn es in die bildungsfähige Seele des Menschen hineingerufen wird und hier begeisterte Aufnahme findet![2])

Sie erzählt uns die [illegible] der Heiligen und ruft dadurch die Herzen der Schwachen zur [illegible] und indem sie ihre siegreichen Taten schildert, [illegible] Kämpfe gegen unsere Fehler und so geschieht es durch diese Erzählungen, daß unser Geist während des Streites unüberwindlich [illegible], wenn er die herrlichen Siege so vieler tapferer Helden vor seinen Augen erblickt." Moral. lib. 2. c. 1. Breviarium Rom. Dom. I. Sept. lect. IV.

[1]) Der heilige Papst Gregor sagt: „[illegible] erzählt die Heilige Schrift uns nicht bloß die Tugenden, sondern auch den Fall so vieler [illegible], damit wir [illegible] lernen, was wir [illegible] und was wir im Hinblick auf ihre Niederlage auch für uns zu befürchten haben. Siehe, von Job wird uns erzählt, wie er durch Versuchung [illegible] worden, von David aber, wie er derselben unterlegen, damit die Tugend unserer Vorfahren unsere Zuversicht vermehre, ihr Fall aber uns vorsichtig und demütig mache; wie das eine uns mit Freude zur Nacheiferung treibt, soll das andere uns mit heilsamem Schrecken erfüllen, das erstere soll uns mit Hoffnung und Zuversicht, letzteres mit der Furcht der Demut erfüllen, damit uns weder Vermessenheit hochmütig, noch Schwachheit kleinmütig mache, da ja das Beispiel [illegible] uns Vertrauen und Hoffnung einflößt." Moral. l. 2. c. 1; Brev. Rom. Dom. I. Sept. lect. V.

[2]) Mit Manlen sagen wir: „Nicht alle, die zum Dienste am Altare und in der Seelsorge berufen sind, haben auch die Aufgabe, dem Unglauben

Wenn nun so das Schriftstudium wie jeden, so auch den Seelsorger in ganz besonderer Weise sittlich hebt und fördert, so ist dieses dem Seelsorger noch dadurch ungemein fruchtbringend, daß ihm gerade in der Heiligen Schrift die schönsten, die trefflichsten Regeln der praktischen Seelsorge geboten werden.

Der Seelsorger, der einmal dieses Studium liebgewonnen, sieht gleichsam vor seinen Augen sich gestalten den guten Hirten, der unermüdet arbeitet an dem Heile der Seelen, sieht ihn in seiner Liebe und seiner Strenge, sieht ihn in seiner Einfalt und Klugheit, sieht ihn in seinem Verhalten gegen seine Anhänger und gegen seine Feinde, sieht ihn in seinem Wirken und in seinem Leiden. Er schaut sodann die vom Meister selbst ausgewählten Apostel und Seelsorger, einen Paulus in seinem Bekehrungseifer, einen Petrus mit seiner Glaubenstreue, einen Johannes mit seiner alles bewältigenden Liebe u. s. f.; er liest in ihren Briefen von ihren Sorgen um die Seelen, von den Mitteln, die sie anwandten und empfehlen, von den Früchten, die sie erzielten, von den Opfern, die sie bringen mußten. Selbst das Alte Testament[1] bietet ihm so herrliche Vorbilder und Regeln des seelsorgerlichen Lebens und Wirkens und Leidens, daß er nie, ohne den größten Nutzen auch in dieser Beziehung geschöpft zu haben, dieses Buch Gottes aus der Hand legen wird.

---

und der falschen Kritik unserer Tage mit gelehrten Waffen entgegenzutreten. Wohl aber haben alle, die mit der priesterlichen Würde bekleidet sind, damit auch die Forderung überkommen, **sich und andere zu heiligen.** Bei der Erfüllung dieser Aufgabe nun bildet die Heilige Schrift das vollkommenste und notwendigste Rüstzeug; denn das Wort der Schrift ist noch immer, wie der Heilige Geist selbst es nennt, ‚die Leuchte für unsere Schritte und das Licht auf unseren Pfaden‘ (Ps. 118, 105) und ‚wie der Regen niederstürzt und der Schnee vom Himmel fällt und dorthin fürder nicht zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und befruchtet und triebfähig macht, und Samen dem Säer gibt und Boden dem Essenden: so ist mein Wort, das ausgeht aus meinem Munde; es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern wirkt, was immer ich will und gedeiht in dem, wozu ich es gesendet‘ (Js. 55, 10. 11). Man leite deshalb den Klerus an, in der Heiligen Schrift seine geistige Nahrung zu suchen, man öffne ihm die unerforschlichen Schriften derselben, man zeige ihm, welch ein Material zur Erbauung, zur Tröstung, zum Unterricht, zur Predigt in derselben verborgen liegt; man lehre die Priester und die Studierenden sich an der Schrift zu erbauen, sie zur täglichen Lesung zu nehmen und mit ihr oberflächliche Predigtsammlungen und ähnliche Literatur zu vertauschen.“ „Das Studium der Vulgata“, Katholik 1870, Bd. 24, S. 388 ff.

[1] In Uebereinstimmung hiemit schreibt Amberger a. a. O. S. 47: „In den Schriften des Alten Testamentes finden wir an Moses, Aaron, Eleazar, den Propheten und anderen vortreffliche Muster wahrer Seelsorger. Mit welchem Feuer sprechen und wirken diese Männer als Vorkämpfer des Volkes, das mit ihnen steht und fällt; wie unerschütterlich ist ihr Mut, wie rückhaltlos ihre Hingabe an Gott, wie reden sie zu Herzen den Priestern! Da finden wir auch einen durch göttliches Wort geordneten Gottesdienst, dem in allen Teilen eine tiefe Bedeutung zugrunde liegt, die ihre Erfüllung im Priestertum und Gottesdienst des Neuen Bundes hat.“

So erscheint im Schriftstudium vor dem Seelsorger das herrlichste Ideal des treuen Hirten; ein Ideal, das ihm nicht in unerreichbarer Ferne sich darstellt, sondern ihm vorschwebt bei jeder Art seiner Berufstätigkeit, ihn begleitend an den Altar wie auf die Kanzel, in den Beichtstuhl wie ans Krankenbett, so daß er überall nur das Wort des Herrn zu befolgen braucht: „Inspice et fac secundum exemplar!"

Schriftstudium begründet endlich das theologische Wissen und befähigt den Seelsorger am besten zu dem ihm vom Herrn anvertrauten Lehramte. Ist damit natürlich nicht gesagt, daß das Studium des Seelsorgers auf die Schrift sich beschränken, daß er die übrigen Disziplinen des theologischen Wissens vernachlässigen dürfe, so muß doch ausdrücklich der Vorzug des genannten Studiums anerkannt werden, ein Vorzug, der sich in folgende Sätze zusammenfassen läßt:

1. In den Büchern der Heiligen Schrift ist die Gesamtheit der Wahrheiten, die uns Gott geoffenbart hat und die der Seelsorger der ihm anvertrauten Herde vermitteln soll, enthalten.

2. Schriftstudium belebt den Unterricht, indem der Seelsorger bekannt und vertraut wird mit den herrlichsten Gleichnissen und Erzählungen, die am meisten geeignet sind, die eine oder die andere religiöse Wahrheit dem christlichen Volke anschaulich und einleuchtend zu machen.[1])

3. Schriftstudium bildet formell den christlichen Redner und Lehrer. Durch dasselbe gewinnt der Seelsorger nämlich nicht bloß die großartigsten Gedanken und die edelsten Empfindungen, sondern auch die schönste und passendste Form, sei es, daß er streng belehrend oder rügend und mahnend oder tröstend und aufrichtend auftreten soll;[2]) endlich

---

[1]) „Die Bibel ist das wahrste und zugleich das schönste Buch. Ihr Reichtum an Bildern, Gleichnissen, Parabeln, Erzählungen ist eine unerschöpfliche Fundgrube für den Prediger, kein Dogma des Glaubens, kein Satz der Moral, kein Grundzug in der Seele des sündigen wie des erlösten Menschen, der hier nicht ausgesprochen, angedeutet, symbolisiert wäre dabei, wie die Vorschriften der Popularität wollen, in anschaulicher, sinnfälliger, würdevoller, lebhafter, schöner Sprache. Aber nein, es ist nicht bloß die Sprache, es ist der Gedanke, der diese Form geschaffen, so neu und jetzt dem Sprachschatz aller Völker einverleibt. Die vollendetsten Urbilder aller großen menschlichen Tugenden, aller großen Sünder, aller tiefen Leiden, aller innigen Freuden, des Starken und des Zarten, der Liebe und des Hasses, der Sterblichkeit und Unsterblichkeit sind in ihr enthalten." Hettinger, Aphorismen über Predigt und Prediger. Freiburg i. Br. 1888, Herder, S. 382.

[2]) „Um so beredter wirst du sein", sagt der heilige Augustinus, „je mehr du geschöpft hast aus der Heiligen Schrift; bist du klein an Beredsamkeit und arm, durch sie wirst du groß und reich." De doctr. christian. IV, 3. Und Fenelon in den Gesprächen über die Beredsamkeit: „Die Heilige Schrift übertrifft an Einfachheit, Lebhaftigkeit und Erhabenheit alle Profanschriftsteller; nie kommt Homer den Lob- und Dank-

4. darf nicht unterlassen werden, einen Vorzug des Schriftstudiums gerade für die heutige Zeit hervorzuheben. Unsere Zeit ist wie die erste Zeit des Christentums eine Zeit heißen Kampfes. Siegreich haben die Apostel diesen Kampf ausgekämpft. Von ihnen können wir zum Teil die Waffen entlehnen, können wir die Kampfesweise lernen, durch die auch uns der Sieg ermöglicht und erleichtert wird.

Die Feinde des Glaubens bringen fast immer wieder die alten Einwürfe gegen die Wahrheit, wenn sie es auch verstehen, denselben stets ein neues Gewand anzulegen. Suchen auch wir immer wieder die alten großartigen Beweise für die Wahrheit hervor, wie sie einst von einem heiligen Paulus gebraucht wurden und geben wir ihnen gleichfalls ein Kleid dem Geiste unserer Zeit entsprechend, und so wenig die Miß- oder Trugweisheit von damals vor der Wahrheit der Apostel bestehen konnte, so wenig werden die Neuheiden von jetzt imstande sein, gegen unsere Wahrheit aufzukommen.

Die Art und Weise des Schriftstudiums für den Seelsorgspriester.

Ueber die Art und Weise, wie der Priester am zweckmäßigsten die Heilige Schrift studieren könne, wurden von verschiedenen Gottesgelehrten auch verschiedene Ansichten aufgestellt. „Der Priester studiere alle Tage etwas in der Heiligen Schrift", sagt P. M. Hetzenauer,[1]) „wie viel wir studieren sollen, wird verschieden angegeben; das Konzil von Köln (1536) verlangt: „Nunquam a manibus eorum liber legis deponatur" und der Catechismus Romanus fordert „in harum rerum meditatione pastores dies noctesque versabuntur". Auf diese und ähnliche Vorschriften der heiligen Kirche gestützt, verlangen sehr maßvolle Gottesgelehrte, daß jeder Priester, wenn anders möglich, täglich wenigstens ein Kapitel aus dem Alten und ein heiliges Kapitel aus dem Neuen Testamente studieren und lesen soll." Hetzenauer sagt weiter: „Hier werden wohl die meisten Leser

---

gesängen des Moses gleich, nie eine Ode des Horatius dem hohen Schwung einzelner Psalmen; wenn Isaias die Majestät Gottes beschreibt, schwingt er sich wie ein Adler so hoch, daß er alles unter sich läßt." — „Wollen wir wieder Redner werden", sagt Maury, „dann müssen wir wieder Apostel werden, welche die Sprache des Evangeliums reden. Die Bibel gießt aus über unsere Sprache jenen Hauch der Frömmigkeit, jene Salbung, die uns große, rührende Bilder, Wärme und Majestät verleiht, ohne welche das Herz des Zuhörers immer kalt bleibt. Würde auch unser Glaube und unsere Pflicht uns nicht an die Bibel hinweisen, wir müßten sie lesen um des guten Geschmackes willen, denn nirgendwo finden wir wieder so erhabene Gedanken, so kraftvolle Ausdrücke, so anschauliche Schilderungen, so tiefsinnige Sentenzen, so mannigfaltige und packende Bilder." Zitiert bei Hettinger a. a. O. S. 382.

[1]) „Warum und wie soll der katholische Kanzelredner die Heilige Schrift studieren?" Passauer theol.-prakt. Monatsschrift, VI. Bd. (1896), 3. Heft, S. 221.

denken, vielleicht auch sagen: „Welch theoretisch-praktisch unbrauchbare Regel! Wem erübrigt denn in unseren Tagen soviel Zeit?" Darauf antwortet Hetzenauer: „Frage jeder sich selbst: Wie viele Zeit verschwende ich für nutzlose Lesereien, für unnotwendige Besuche, für überflüssige Unterhaltung und Erholung? Und jeder wird eingestehen müssen, daß er die erforderliche Zeit finden könnte, wenn er nur wollte. Man kennt Priester, welche auf sehr schwierigen Posten stehen und doch Zeit finden, ausführliche Kommentare über die Heilige Schrift durchzustudieren, weil sie eben guten Willens sind. Es gilt auch hier das berühmte Wort des heiligen Thomas: Wenn du willst, so kannst du es." Im gleichen Sinne spricht sich P. Hartl[1]) aus. Hören wir! Er schreibt: „Es gibt im Klerus nicht bloß etliche, sondern viele, welche die Zeit haben, wenn sie wollen. Sehe ich ab von jenen, welche mit Schulstunden leider in einer die Nerven ruinierenden Weise überhäuft sind, nehme ich gar niemanden aus, wenn ich behaupte, daß jeder täglich wenigstens so viel Zeit übrig hätte für die Heilige Schrift, als nötig ist, um den mit der Evangeliumlesung verbundenen Ablaß

---

[1]) „Priester, Volk und Bibel", Linzer theol.-prakt. Quartalschrift 1910, III, 542 f. — Ein herrliches Beispiel rührenden Eifers wird uns in der „Korrespondenz" des Priester-Gebetsvereines der „Associatio Perseverantiae sacerdotalis" vom 25. Februar 1916, S. 20, zur Nachahmung vorgestellt. Dort wird von einem Priester berichtet, der „tagtäglich eine längere Schriftlesung hielt, deren Inhalt er zum Gegenstande frommer Erwägungen machte. Um stets tiefer in den geheimnisvollen Sinn des Gotteswortes einzudringen, studierte er eifrig die umfangreichen und gründlichen Werke der alten Exegeten. Kornelius a Lapide bildete seine Lieblingslektüre. Lange Zeit war der alte Pfarrherr an ein schmerzliches Krankenlager gefesselt. Seine Angehörigen waren auf das Schlimmste gefaßt; denn seine Entkräftung war groß. In diesen schweren Tagen besuchte ihn ein Freund. Zu seiner Ueberraschung bat ihn der Kranke, ihm einen Band des Neuen Testamentes im griechischen Urtext mit nebenstehender lateinischer Uebersetzung an das Bett zu bringen und ihm das geöffnete Buch vor die Augen zu halten. Nur eine einzige Seite wenigstens wolle er noch daraus lesen. Der junge Geistliche erklärte sich mit Freuden bereit, dem todkranken Mitbruder die große Anstrengung, die ihn eine solche Schriftlesung kosten mußte, zu ersparen und ihm jeden gewünschten Text vorzulesen. Allein der alte Herr bestand auf der Erfüllung seines Herzenswunsches. Mit sichtlicher Freude und kindlicher Andacht las dann der Priestergreis einen längeren Abschnitt aus dem göttlichen Buche. Die fromme Lesung bildete für ihn anscheinend einen geistigen Hochgenuß. Die wenigen Augenblicke, die er noch einmal der Schriftlektüre widmen durfte, zählten nach seiner Versicherung zu den trostreichsten und schönsten, die er in seiner Krankheit erlebte". Für die Umstehenden aber, sagt der Einsender, war sein Anblick eine ergreifende Predigt über den Text: Ut in consolatione scripturarum spem habeamus. Und der Bericht schließt mit den Worten: „Sein Beispiel sollte in unserer Zeit, in der Gott sei Dank die Lesung der Heiligen Schrift auch bei Laien wieder mehr zu Ehren kommt, für jeden Priester ein mächtiger Ansporn sein, die Mahnung des heiligen Paulus zu befolgen: Attende lectioni .... Haec meditare in his esto, ut profectus tuus bonus notus sit omnibus!" 1 Tim 4, 13. 15.

zu gewinnen: eine Viertelstunde. Wenn es aber auch unter diesen welche gäbe, denen dies unmöglich wäre, so behaupte ich immer noch, daß es auch für sie und alle anderen ein Mittel gibt, ihren Geist an den Worten der Heiligen Schrift zu erfrischen und neu zu befruchten, wenn sie nur die Heilige Schrift zu dem machen, was zu sein sie wie kein anderes Buch verdient: ein Vademekum. Ich rede nicht von jenen Ruhepausen, welche unser Geist einfach fordert; aber es gibt im Leben jedes Priesters, auch des geplagtesten, gar manchen Augenblick, ja manche Stunde, in der unser Geist eine Beschäftigung wünscht, jedoch nichts besseres findet, als vielleicht einen sehr müßigen Spaziergang in die Welt der tollsten Träume. Eine Bahnfahrt, ein Warten in einem Vorzimmer einer geistlichen oder weltlichen Obrigkeit, eines vielbelagerten Arztes, eine unvermutete Zugsverspätung, ein nicht rechtzeitig eintreffender Hochzeits- oder Leichenzug und so vieles andere kann den Anlaß dazu bieten. „Wie schade um die schöne Zeit und ich muß sie rein vertrödeln!“ Nicht überall kann man das Brevier zur Hand nehmen; nicht überall kann man schicklicherweise eine Zeitung hervorziehen. Hast du aber die Bibel in der Tasche, so hast du eine Lektüre, die nicht nur jene Viertelstunde, sondern noch viel mehr verdient. Und hast du dafür Stunden aufgewendet, so wirst du dir am Schlusse sagen dürfen: Besser hätte ich diese Zeit gar nicht verwenden können; hast statt der Verbitterung des Gemütes und statt des Verdrusses das Gefühl der Befriedigung.“

„O, wie viele Kenntnisse“, sagen wir mit Regens Zwickenpflug,[1] „würden wir in kurzer Zeit erwerben, wenn wir uns mit Studium der Heiligen Schrift recht befassen würden! Mit welchem kostbaren Schatze von Wissenschaft und Gelehrsamkeit würden wir in wenigen Jahren unseren Geist ausrüsten, wenn wir, wie uns der heilige Hieronymus rät, die heiligen Bücher bis zur Ermattung lesen und, vom Schlafe überwältigt, mit dem Angesichte auf die heiligen Bücher hinsinken würden! Crebrius lege...! Tenenti codicem somnus obrepat et cadentem faciem pagina sancta recipiat!“[2] — Wohlan denn, folgen wir diesen er-

[1] A. a. O. I, 193 f.

[2] Hieronymus, ep. 22 ad Eustoch. Migne P. L. 22, 404. Dr Kohout schreibt: „Ist es nicht höchst ergreifend, bei Eusebius zu lesen, wie die Christen von Lyon und Vienne, umtobt vom furchtbarsten Sturme der Verfolgung, Zeit finden, die Heilige Schrift zu betrachten und wie sie in ihren Erzählungen und Mahnungen an die Kirchen Kleinasiens eine eingehende Kenntnis derselben verraten, die man jetzt bei einem Lehrer des christlichen Volkes nicht immer zu finden sich getrauen dürfte. Die Heilige Schrift ist der glänzende Schild der Bekenner, das Wort Gottes, das blanke Schwert der großen Apologeten, mit dem sie die Götzen der Teufel von ihren Piedestalen schlugen und das Gewürm der Häresien ausrotteten. Waren die Zeiten, in denen ein heiliger Justinus, ein Irenäus geblüht haben und in ihnen das Studium der Schrift, waren das nicht herrliche Zeiten? Diese Helden haben Foliobände geschrieben aus der Tiefe und Glut ihrer Meditation, während jeden Augenblick die Hand des

fahrenen Geistesmännern, studieren und betrachten wir alle Tage wenigstens etwas in der Heiligen Schrift, wir werden bestätigt finden die Worte des gottseligen Thomas von Kempen, daß die heiligen Bücher wirklich sind „arma clericorum, ecclesiarum divitiae, thesauri doctorum, tubae sacerdotum, solatio religiosorum, epulae devotorum, testamenta sanctorum, organa Spiritus sancti".[1])

* * *

Um die Früchte der Erlösung für alle Menschen aller Zeiten fortzupflanzen und das Heil der Seelen zu befördern, hat der Priester, insbesondere der Seelsorger, die Pflicht, für die ihm anvertraute geistliche Herde

5. zu beten, das heilige Meßopfer darzubringen und die heiligen Sakramente zu spenden.

Paulus und sein unermüdeter Gebetseifer für die Gläubigen.

Die Pflicht des Gebetes für die Gläubigen lehrt der heilige Paulus durch Wort und Beispiel.

Henkers an die Türe ihres Studierstübchens pochen konnte — und **wir möchten, ich will nicht sagen: nicht schreiben, doch nicht wenigstens dasjenige lesen, was das Mittel ihrer Kraft und Größe geworden ist!**" A. a. O. S. 561. Hiezu bemerken wir: Wer täglich etwa ein Kapitel aus der Heiligen Schrift liest, der wird die 1074 Kapitel des Alten und die 260 Kapitel des Neuen Testamentes, zusammen 1334 Kapitel, in drei Jahren und acht Monaten durchgenommen haben.

[1]) Thomas von Kempen, conc. 20. — Ein Priester der Diözese Rottenburg schreibt der „Korrespondenz" des Priester-Gebetsvereines der Associatio perseverantiae sacerdotalis, 1899, 44: „Es kam mir heute zufällig ein Exemplar der ‚Fürsorge für die weibliche Jugend', Organ des Vorständeverbandes der evangelischen Jungfrauen Deutschlands, in die Hände; darin war für mich besonders interessant ein Artikel: ‚Tiefer hinein in das Wort Gottes!' Dieser Artikel tut dar, daß und wie die protestantischen Mädchen dazugebracht werden müssen, täglich und gründlich die Bibel zu lesen. Da heißt es einmal: ‚Machen wir es dem Mädchen mit Liebe, aber auch mit großem Ernste klar: es muß Zeit haben, täglich einen kurzen Abschnitt zu lesen, sonst bekommt ihre Seele keine Nahrung, sie wird und muß innerlich zurückgehen.' Wenn Protestanten das von Dienstboten und Arbeiterinnen verlangen, was wird man dann von einem katholischen Priester oder Kleriker sagen, der sich entschuldigt, er habe keine Zeit, die Heilige Schrift zu lesen?" — Ein anderer berichtet: „Ein Freund von mir traf vor einiger Zeit einen aktiven katholischen Major, der, wie er in der Unterhaltung erzählte, seit acht Jahren täglich in der Heiligen Schrift las, sich dann schriftliche Notizen machte, diese bei sich trug und hie und da während des Tages diese wieder las. — Ein Prälat erzählte mir, er kenne einen Protestanten, der täglich die Heilige Schrift las, und zwar kniend! Welche Ehrfurcht sollten wir Priester vor diesem heiligen Buche haben! Sollten wir nicht öfter ein Viertelstündchen darin lesen? Geben wir nicht so oft der Korrespondenz und der Zeitung den Vorzug vor diesem heiligen Gottesbrief?!" (Koresp. d. Assoc. pers. sacerd. 1906, 106.)

Bezüglich des Gebetes und der Darbringung des heiligen Meßopfers sagt er: „Mein Zeuge ist Gott, daß ich ohne Unterlaß euer gedenke allzeit in meinen Gebeten.“[1])

Dieselbe Versicherung spricht der Apostel aus, wenn er den Philippern schreibt: „Ich danke meinem Gott, so oft ich euer gedenke, indem ich allezeit in allen meinen Gebeten für euch alle mit Freude bete wegen eurer Teilnahme am Evangelium Christi vom ersten Tage an bis jetzt.“[2])

Im Briefe an die Ephesier lesen wir: „Ich höre nicht auf, um euretwillen zu danken und in meinen Gebeten eurer zu gedenken, daß der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, euch geben wolle den Geist der Weisheit und Offenbarung, um ihn zu erkennen, erleuchtete Augen eures Herzens, daß ihr einsehet, welche Hoffnung seiner Berufung und welcher Reichtum der Herrlichkeit seiner Erbschaft in den Heiligen und welche überschwengliche Größe seiner Macht in uns, die wir glauben gemäß der Wirkung der Macht seiner Stärke sei.“[3]) — Und wiederum: „Ich beuge meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, daß er nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit euch verleihe, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist, daß Jesus Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in Liebe Wurzel und Grund fasset, damit ihr mit allen Heiligen begreifen möget, welches die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe sei und erkennen die Liebe Jesu Christi, die alles Erkennen übersteigt, damit ihr mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt werdet.“[4])

Seinen geliebten Timotheus ermahnt und beschwört der Weltapostel, die Verbindlichkeit, für die Gläubigen zu beten, als seine erste Pflicht anzusehen; er dringt in ihn, für alle Menschen jeden Amtes und jeder Würde Gebete, Fürbitten und Danksagungen an den Herrn zu richten. „Darum ermahne ich vor allen Dingen, daß Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen geschehen für alle

---

[1]) Röm 1, 9. 10.

[2]) Phil 1, 3 ff.

[3]) Eph 1, 16 ff.

[4]) Ebendort 3, 14 ff. Der heilige Chrysostomus sagt zu dieser Stelle: „Paulus, dieser Wächter des Erdkreises, hat durch sein Gebet und anhaltendes Flehen alle Völker gerettet, er, der immer zu uns spricht: ‚Ich beuge meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi u. s. w.‘ Siehst du die Kraft des Gebetes? Wie mit Gold, kostbarem Gestein und Marmor die Häuser der Könige erbaut werden, so durch Gebet die Tempel Christi. Welches Haus erbaut nicht Paulus dem Herrn durch sein heiliges Flehen, er, der wie im Fluge den Erdkreis durcheilt, in Kerkern wohnt, Geiselstreiche erduldet, Ketten trägt, in Wunden und Gefahren lebt und überdies Teufel austreibt, Tote erweckt, Krankheiten heilt, setzt auf all dieses kein Vertrauen für das Heil der Menschen, sondern festigt mit Gebeten den Erdkreis; nach Wundern, nach Totenerweckungen eilt er zur Waffe des Gebetes.“ De orando Deum lib 2; bei Amberger a. a. O. S. 129.

Menschen; denn dies ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heilande."[1])

Der Seelsorgspriester, der ständige Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Die Könige der Erde wollen, daß ihre Diener sie mit den Bedürfnissen ihrer Völker bekannt machen und durch sie teilen sie ihre Gnaden aus. Auch der König des Himmels will, daß die Priester ihm die Bedürfnisse der ihrer Obsorge anvertrauten Christen vorstellen; bald müssen sie flehen um Vergebung der Sünden, bald um Erteilung von Gnaden, dann wiederum um Abwendung von Uebeln und Gewährung von Gütern und endlich für empfangene Wohltaten Gott danken. „Wie Moses einst", schreibt Sevoy, „auf dem Berge mit ausgespannten Armen betete und durch sein Gebet dem Volke, das in der Ebene gegen die Amalekiter stritt, den Sieg verschaffte, so soll der Priester für das christliche Volk, namentlich für die seiner Hirtensorge anvertrauten Gläubigen die Hände zum Himmel erheben und ihnen den Gnadenbeistand Gottes erflehen, damit sie über die Feinde ihres Seelenheiles, über die Anreizungen der Welt, die Gelüste des Fleisches und die Nachstellungen des Satans den Sieg erringen."

Wie Aaron einst, als Gott verzehrendes Feuer unter die aufrührerischen Israeliten sandte und große Verheerung anrichtete, das Rauchfaß ergriff, zwischen den Lebendigen und den Toten stehend, zugleich mit dem Weihrauch sein Gebet zum Throne Gottes emporsteigen ließ und so den göttlichen Zorn besänftigte und dem Feuer Einhalt tat, so soll der Priester durch sein heißes Flehen die Strafgerichte Gottes von dem sündigen Volke abwenden und ihm Barmherzigkeit und Verzeihung erlangen.

„Ja, wie die Engel Gottes auf jener geheimnisvollen Leiter, welche Jakob im Traume sah, auf- und niedersteigen, so soll der Priester im Gebete zu Gott aufsteigen und die Angelegenheiten des Seelenheiles seines Volkes mit Gott verhandeln und vom Himmel auf die Erde niedersteigen, um die Gaben des Himmels den Menschen herabzubringen, dem einen die Gnade der Bekehrung, dem andern die des Sieges über seine schlechten Gewohnheiten, einem dritten die des Fortschrittes in der Tugend."[2])

Das erhabenste Gebet ist aber das heilige Meßopfer; darum soll der Priester häufig und so recht kräftig das Erlösungsopfer für die Menschen darbringen, eingedenk, daß er ad orandum et ad sacrificandum bestellt ist, daß er Mittler zwischen Gott und dem Volke sei. Das Opfer des Altares ist ein und dasselbe mit dem Opfer am

---

[1]) 1. Tim 2, 1. 3.

[2]) Geist der Kirche I. 288; zitiert bei J. B. Lohmann S. J., Ueber den Priesterstand, Paderborn 1899. Junfermann S. 84.

Kreuze. Das Opfer des Kreuzes ist das Opfer der Erlösung gewesen; das Opfer des Altares aber ist das sacrificium religionis, durch welches uns die Früchte der Erlösung zuteil werden, Sühne, Gnade, welche uns Jesus Christus am Kreuze verdient hat. Dieses Opfer ist der Quell aller Gnaden, ist der Kanal, durch welchen die göttliche Gnade uns zuströmt.

Die Pflicht der Ausspendung der heiligen Sakramente enthält der Ausspruch des heiligen Paulus: „So halte uns jedermann für Diener Jesu Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes.“[1])

(Fortsetzung folgt.)

Das Martyrium als Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche.

Von Universitätsprofessor Dr Anton Seitz, München.

1. Unterschied des kirchlichen und weltlichen „Martyriums“.

Unter Martyrer im kirchlichen Sinne versteht man Blutzeugen für Christus, d. i. solche, die einen gewaltsamen Tod erlitten haben wegen des Bekenntnisses des Glaubens an Christus und — in weiterem Sinn — auch um der christlichen Tugendübung willen. Aus dem letzteren Grunde ist im vergangenen Weltkriege der Heldentod fürs Vaterland als eine Art Martyrium zu bewerten unter der Voraussetzung, daß der Krieger ein Opfer heroischer Pflichterfüllung geworden ist im Geiste Christi, der dem „Kaiser“ oder Vaterland nicht minder den schuldigen Dienst zu leisten geboten hat wie Gott (Mt. 22, 21), getreu bis zur Hingabe des Lebens gegen die göttliche Verbürgung: „Wer sein Leben verloren hat um meinetwillen, wird es gewinnen“ (Mt. 10, 39) — „um meinetwillen“, d. i. um meines Hauptgebotes der Liebe willen, der Liebe zu Gott und den Mitmenschen wie zu sich selbst (Mt. 22, 37 bis 40); denn „wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr bleiben in meiner Liebe (Jo. 15, 10). — Eine größere Liebe als diese hat niemand, daß einer sein Leben hingebe für seine Freunde (Jo. 15, 13). Was ihr (aber) meinen geringsten Brüdern getan, das habt ihr mir getan (Mt. 25, 40).“ — Wer so für seine Heimatgenossen, mit denen er durch naturgemäße Gemeinschaftsbeziehung aufs innigste verbunden, und denen gegenüber er eben deshalb schon durch das Naturgesetz und in höherer Weise durch das positive göttliche Gebot Christi am nächsten verpflichtet ist, auch nicht vor dem schwersten Opfer des eigenen Lebens, an dem der Mensch kraft des natürlichen Selbsterhaltungstriebes bis zur letzten Faser seines Herzens hängt, zurückscheut, der ist ein Blutzeuge Christi insofern zu nennen, als er durch die Vergießung seines Blutes dafür Zeugnis ablegt, daß die Rücksicht auf Christus und sein göttliches

[1]) 1 Kor 4, 1.

Gebot höher steht als alles andere, sogar die durch den stärksten Naturtrieb der Selbsterhaltung gebotene Rücksicht auf sich selbst und das primitivste Erdengut, das eigene Leben. Durch die auf das übernatürliche Gottesreich und seine höhere Verpflichtung hingerichtete Intention wird das natürliche Heldentum verklärt zur übernatürlichen Gloriole des Martyrertums, zwar nicht unmittelbar um Christi willen, aber mittelbar um seines Hauptgebotes und innersten Geistes willen. — Dadurch wird jedoch das eigentliche religiöse Martyrium um des Bekenntnisses des Glaubens an Christus willen in seiner hohen Weihe und Würde durchaus nicht in den Schatten gestellt. Den unvergleichlichen Wert dieses eigentlichen Martyriums wollen wir im folgenden ins volle Licht stellen, nicht seinen subjektiven Wert für die einzelne Persönlichkeit, sondern seine objektive Bedeutung für das Gottesreich auf Erden, die Kirche Christi, und zwar speziell nach der erkenntnistheoretischen Seite als Kriterium oder Merkmal der Göttlichkeit der Kirche, als Hauptmittel zur Bestärkung des Glaubens in einer dem wahren Glauben so vielfach entfremdeten oder wenigstens gleichgültig gegen ihn gestimmten Zeit. In den letzten Zeiten, an welche der Weltkrieg uns ernstlich mahnt, mag er sie auch nicht unmittelbar im Gefolge haben, wird nach der Weissagung Christi (Mt. 24, 12) „die Liebe erkalten, weil überhand genommen hat die Ruchlosigkeit". Als heilsames Gegengewicht hiezu mag dienen die Liebesglut des echten Martyriums um Christi willen!

Was die wahre Kirche Gottes auf Erden als solche von jeder scheinbaren unverkennbar und allgemein verständlich unterscheidet, das ist ihre überirdische Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Von diesen göttlichen Kennzeichen der einen sichtbaren Kirche Christi ist die Heiligkeit gewissermaßen das selbstverständlichste, weil es logisch sich von selbst ergibt aus dem Ziel der Kirche, der Führung der Menschheit zum ewigen Heil und den hiezu dienenden Mitteln. Falls die Kirchengründung überhaupt einen Zweck haben soll, hat die Kirche gewissenhaft ihre Aufgabe zu erfüllen: ideale Anbahnung und reale Durchführung der Heiligkeit in Lehre und Leben. Das Schwergewicht fällt auf die praktische Seite nach dem pädagogischen Leitsatz: Verba movent, exempla trahunt. Der Glaube muß lebendig betätigt werden in vorbildlicher Weise, und das hinreißendste Vorbild eines opferwilligen Glaubenslebens ist das Martyrium. Deshalb ist von Anfang an die Heiligsprechung in der Kirche Christi am leichtesten, raschesten und sichersten erfolgt wegen des Martertodes für Christus und seine heilige Kirche. Deshalb hat die Bluttaufe des Martyriums sogar neben der Begierdtaufe als ebenbürtiger Ersatz gegolten für die gewisse und vollständige Sündennachlassung und Heiligung durch das Sakrament der Wiedergeburt aus dem Wasser und Heiligen Geiste, als außerordentlicher Weg zur geheimnisvollen Angliederung an das in seiner Kirche

fortlebende, gottmenschliche Haupt- oder Heilsprinzip Christus — und das umsomehr, als die Bluttaufe auch ihrerseits in außerordentlicher Weise sich fruchtbar erzeigt, um im geistigen Sinne fortzeugend den Leib Christi durch immer neuen Zuwachs zu mehren nach dem triumphierenden Vorhalt Tertullians (Apolog. c. 50) gegen die heidnischen Henker: „Es werden unser immer mehr, so oft ihr uns niedermäht; das Christenblut ist (Christen-)Aussaat."

Freilich, die den lebenden und in seiner Kirche fortlebenden Christus als einzigen Heilsmittler ablehnende Welt weist auch das Martyrium der wahren Kirche Christi zurück unter Leugnung seines übernatürlichen Charakters und seiner Beweiskraft für die göttliche Sendung der Kirche. Die ungläubige Moderne behauptet: Dasselbe äußere Werk der Vergießung des Blutes bis zur völligen Hingabe des Lebens und derselbe innere Geist lebendiger Ueberzeugungskraft und todesmutiger Willensmacht wie bei den „Blutzeugen" Christi ist auch vorhanden in einer Reihe von Menschenklassen, welche zu Christus und seiner Kirche in einem zum mindesten gleichgültigen, wenn nicht geradezu feindseligen Verhältnis stehen, mögen sie auch nicht förmlich „verhimmelt", im Gegenteil als von teuflischem Geiste hochmütiger und hartnäckiger Verblendung besessen erklärt und als gemeingefährliche Verbrecher dem Tod überliefert werden. Ihre Verächter und Verurteiler werden nur ihrem eigenartigen Standpunkt und Charakter nicht gerecht, sondern vergewaltigen sie durch eine Art Justizmord, indem sie ihre wohlüberlegte Weltanschauung und unerschütterliche Standhaftigkeit als vorsätzliche Bosheit und unbeugsamen Trotz mißdeuten und damit ihre grausamste Bestrafung durch Folter und Scheiterhaufen rechtfertigen zu können vermeinen. Anderseits hat die moderne Zeit keinerlei Sinn und Verständnis für den übernatürlichen Heroismus katholischer Glaubensbekenner, höchstens ein überlegenes Achselzucken über bigotte Geistesbeschränktheit der bedauernswerten Opfer einer veralteten, überspannten Weltanschauung. Dagegen gerät sie förmlich in Ekstase über die unbesiegbare Mannhaftigkeit gerade der erbittertsten Kirchenfeinde, und seien es auch politisch-soziale Schwerverbrecher vom Schlage des Revolutionärs Hus im Mittelalter und des Anarchisten Ferrer in der neuesten Zeit. Mit der Urteilsfähigkeit für Wahrheit und Recht, die ja nur relative und subjektive, nicht objektive, allgemeingültige und allgemein verpflichtende Werte sein sollen, ist der Moderne folgerichtig auch abhanden gekommen die Urteilskraft für die rechte Bedeutung der Wahrheits- und Gerechtigkeits-, bezw. Heiligkeitszeugen durch das Opfer ihres Lebens, mit einem Worte der Blutzeugen Christi. Von einer vorurteilslosen Würdigung des übernatürlichen „transzendenten" Momentes ist von vornherein keine Rede. Die Moderne handhabt nur den naturalistischen und formalistischen Maßstab der Immanenzphilosophie mit ihrer absoluten Autonomie und Autosoterie des persönlichen

sittlichen Bewußtseins. Dabei geht ihr völlig verloren der Blick für noch so sachlich begründete ewige Werte und höchste Geistesgüter einer übernatürlichen Offenbarungsreligion. Dagegen gilt es, im einzelnen Stellung zu nehmen.

Was hat die übernatürliche Standhaftigkeit des christlichen Martyrers gemein mit den „Martyrern" einer natürlichen, persönlich zwar tiefgewurzelten, sachlich aber oft ganz verkehrten Ueberzeugung? Die Willensenergie des Ausharrens bis zum Ende hat sie allerdings gemein, sogar mit den gemeinsten Verbrechern, die als Auswurf der Menschheit nach der Abschreckungs-, beziehungsweise Vorbeugungstheorie der modernen Freiheitsleugner selbst gleich eiternden Geschwüren aus dem sozialen Körper der Menschheit entfernt werden müssen, um keinen weiteren Schaden anzurichten. Auch der Raub- und Lustmörder, der im Ernste nicht einmal den Schein eines Rechtes für seine freventliche Vergewaltigung des Nebenmenschen sich und anderen vorzutäuschen imstande ist, vermag bis zum Ende mit eisiger Kälte und Ruhe Trotz zu bieten allen Bekehrungsversuchen und sämtliche noch nicht ganz erstorbenen Regungen des natürlichen Gewissens zu betäuben und schließlich vollends zu ersticken. Allein eben dieses gewaltsame Niederhalten jeder besseren Regung der völlig nie auszutilgenden, sondern wenigstens zeitweise immer wieder hervorbrechenden religiös-sittlichen Naturanlage, welches bei systematischer Uebung zu deren widernatürlicher Abstumpfung führt, ohne die Schuld hieran deshalb aufzuheben, weil sie weiter zurückliegt in der Vergangenheit, ist ein untrügliches Kennzeichen absichtlicher und darum schuldbarer Verkehrung eines ursprünglich besseren Wissens und Gewissens, wofern nicht krankhafte Abnormität von vornherein die natürliche Grundlage aller religiös-sittlichen Verantwortlichkeit aufhebt. An ein Blutzeugentum ist natürlich gar nicht zu denken da, wo es kein auch nur scheinbares Ideal des Wahren, Guten und Schönen gibt, welches durch das Zeugnis todesmutiger Ueberzeugungsmacht zu bekräftigen wäre.

Sehen wir indes ab von solcher sei es psychophysischer Geistesstörung, sei es moralischer Willensverkehrung, so läßt sich wohl denken, daß selbst auf jenem Wahrheitsgebiet, welches durch den fortwährenden Beistand des göttlichen Wahrheitsgeistes die sicherste Bürgschaft der Freiheit von allgemein menschlicher Irrtumsfähigkeit erlangt, im Bereich des Offenbarungsdogmas, ein Widerspruchsgeist bis zu einem gewissen Grade von idealer Ueberzeugung geleitet sein kann, einseitig in Beschlag genommen von jenem Quentchen Wahrheit, das in jedem Irrtum sich birgt, angespornt zu gesunder Reaktion gegen menschliche Uebertreibungen und Uebergriffe einzelner oder ganzer Schulrichtungen und Gesellschaftsklassen. Auch einem öffentlichen Irrlehrer kann, ja muß nicht nur subjektiv bona fides, sondern auch objektiv das gute Recht zugebilligt

werden, soweit er nur ungesunde Auswüchse in Theorie und Praxis beschneidet, nicht aber seinerseits in das entgegengesetzte Extrem verfällt; man denke nur an die tatsächlichen Mißbräuche im katholischen Glaubensleben im Reformationszeitalter. Die Stürme der Irrlehren sind deshalb von der göttlichen Heilsvorsehung zugelassen worden, weil sie immer das Gute an sich gehabt haben, daß sie den Baum der Kirche nicht entwurzelt, sondern kräftig geschüttelt und so von allen dürren, unfruchtbaren Zweigen gründlich gesäubert oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, von der Gärung zur Klärung geführt haben. Was aber objektiv unwahr und unbrauchbar ist an einer menschlichen Irrlehre, kann eben wegen der Menschlichkeit des Irrtums wenigstens subjektiv gut gemeint sein und aus lauterem Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Menschen vorgebracht werden. Wenn ein solcher Irrlehrer seiner aufrichtigen, nicht besser verstandenen Herzensüberzeugung bis zum Tode treu zu bleiben sich gedrängt fühlt, ist dann der ihn verzehrende, wenn auch irreführende Eifer für das Gute in Anbetracht der guten Gesinnung und ihrer tatkräftigen Bekundung nicht wertvoller, als die stumpfsinnige Gleichgültigkeit eines sein Talent vergrabenden, zwar äußerlich korrekten, aber innerlich von keinem höheren Wahrheits- und Sittlichkeitsstreben geleiteten Kirchengläubigen? Ist ersterer nicht vielmehr in Geist und Wahrheit ein Martyrer Christi, dessen absolute Wahrheit und Güte mit seinem Blute zu bezeugen, seine innerste, ernsteste Absicht ist und ihm auch entsprechend angerechnet werden muß von jenem Gott, der nicht nach dem äußeren Schein urteilt, sondern nach dem inneren Sein und Wert des Menschen?

Auf diese heikle Frage hat der heilige Augustinus[1]) in seinem Buch über die Einheit der Kirche die Antwort gegeben in einem analogen Zusammenhang, nämlich mit dem Charisma der wunderbaren Gebetserhörung, welche auch „Heiden, Juden und Häretikern" ungeachtet ihres „mannigfachen Irrtums und Aberglaubens" verliehen wird, zum Lohn ihres persönlichen aufrichtigen Heilsverlangens (pro merito desiderii), gemäß dem Schriftwort (Weish. 1, 7. 10): „Der Geist des Herrn hat den Erdkreis erfüllt. — Das Ohr des Eifers hört alles." Der große Kirchenlehrer zieht hiezu noch eine Parallele als Tatsachenbestätigung aus dem Alten Testament: „Lesen wir nicht, daß von Gott dem Herrn selbst manche erhört worden sind auf den Höhen des Gebirges Judäas, Höhen, welche gleichwohl Gott so sehr mißfielen, daß die Könige, die sie nicht zerstörten, eine Schuld sich zuzogen und diejenigen, die sie zerstörten, Lob ernteten?" Daraus folgert er, daß die Gesinnung (affectum) den Ausschlag gibt. — Dasselbe, wie von der Gnadengabe einer wunderbaren Gebetserhörung gilt von der

[1]) Co. Donatistas epistola, vulgo De unitate ecclesiae liber, n. 49 (XIX), ed. Maurin., tom. IX (Paris, 1837), p. 586/7.

Gnade des Martyriums um Christi willen. Sie kann gleichfalls auch solchen verliehen werden, die äußerlich der einen wahren Kirche Christi ferne stehen, innerlich, dem Geiste nach, jedoch ihr angehören, auch ohne ihr Wissen, aber nicht ohne ihren guten Willen.

Durch diese dem guten Glauben Gerechtigkeit widerfahren lassende Ausnahme wird nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt die objektive Regel, welche der „doctor gratiae“ dahin formuliert: „Zum Heil und ewigen Leben kann niemand gelangen, außer wer Christus zum Haupte hat. Christus aber wird niemand zum Haupte haben, außer wer in seinem Leibe sich befindet, welcher die Kirche ist.“ Mit anderen Worten: Der ordentliche Heilsweg schließt den außerordentlichen nicht aus, sondern ein und damit auch die Bluttaufe eines insgeheim dem Haupte Christus angegliederten Menschen, wobei die innere, organische Einfügung in den Leib Christi, die Kirche, erfolgt durch die höchst persönliche, vor den Augen der Welt verborgene Mitwirkung mit der Gnade des Heiligen Geistes, durch dessen Aussendung in die Welt Christus als „das wahre Licht jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Jo. 1, 9). Mögen solche unsichtbare Mitglieder der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Christi im übrigen noch so vielen „Irrtümern ergeben“ sein, in dem entscheidenden Punkt der inneren Gottesgemeinschaft mit dem Heiligen Geist, dem Gottesgeist der Liebe, erfolgt ihre organische Verbindung mit Christus und seiner wahren Kirche. Eben diese vollkommene Gottesgemeinschaft oder Heilsbegierde ist im innersten Grund eine Begierdtaufe, welche durch ihre innere Kraft ergänzt und vollendet, was an der Bluttaufe außerhalb des sichtbaren Verbandes der Kirche nach außenhin mangelt. Was aber noch abgeht an der Zeugenschaft für die einzelnen von Christus gebotenen Glaubenslehren, das wird ersetzt durch die Erfüllung des Hauptgebotes der Liebe Gottes über alles, welches alle einzelnen Gebote des religiös-sittlichen Lebens in sich schließt und diese auch äußerlich vollständig erfüllen würde, wenn nicht ein unüberwindlicher und darum entschuldbarer Irrtum diese Erfüllung praktisch unmöglich und darum moralisch nicht mehr verbindlich machte nach dem evidenten obersten Moralprinzip: Ultra posse nemo tenetur.

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, was die bona fides ausschließt und infolgedessen nicht mehr in die Seele der kirchlichen Glaubens- und Lebens-, bezw. Liebesgemeinschaft einschließt. Das ist das formale Moment der Häresie: die ungeordnete Ueberhebung der eigenen Persönlichkeit über die gottbestellten Hüter der unfehlbaren, göttlichen Heilswahrheit. Aus der allgemein menschlichen Irrtumsfähigkeit folgt nicht nur einerseits die Schuldlosigkeit des einzelnen, wenn ihm die persönliche Kraft zur vollständigen Durchdringung und Beherrschung der Wahrheit mangelt, sondern auch anderseits seine Schuldbarkeit, wenn er diese natürliche, persön-

liche Schwäche des unvollkommenen Einblickes in das Reich der Wahrheit nicht anerkennen will, sondern sich so gebärdet, als ob er in seinem eigenen Geiste die unfehlbare Norm aller Wahrheitserkenntnis trüge und einen Freibrief für jede seinem persönlichen Geschmack zusagende Auffassung besäße. Das charakteristische Verbrechen der Häresie besteht gerade in der Auswahl (αἵρεσις) der Wahrheit in der Weise, als ob die Wahrheit nicht unabhängig von subjektiver Willkür bestände und nicht als objektive Wirklichkeitsordnung anzuerkennen wäre, welche die Schöpfung des absoluten, göttlichen, nicht des relativen, menschlichen Geistes ist und von letzterem als gegeben hinzunehmen, nicht aber selbständig auszugestalten ist. Es ist eine sittlich-religiöse Grundpflicht, der Wahrheit zu dienen und ein elementarer Verstoß dagegen, sie nach selbstgewählten Gesichtspunkten beherrschen und damit vergewaltigen zu wollen. Zumal die übernatürliche Offenbarungswahrheit wird von Gott der Menschheit vorgelegt durch die Offenbarungsorgane, um „niederzuwerfen jegliche Ueberhebung — wider die Erkenntnis Gottes und gefangen zu nehmen jeden Verstand zum Gehorsam Christi" (2 Kor. 10, 4. 5), gemäß der unendlichen Erhabenheit des göttlichen Geistes über den menschlichen, und wird zudem gegen jeden menschlichen Irrtum sichergestellt durch die untrügliche, göttliche Verheißung des fortwährenden Beistandes des unfehlbaren Gottesgeistes bei der Wahrheitsverkündigung in der Kirche Gottes. Der Irrglaube aus Eigensinn trägt in sich die Signatur des widergöttlichen Non serviam = ich mag nicht dienen der absoluten göttlichen Wahrheitsquelle und Wahrheitsnorm und des widersinnigen, in Kants Autonomie wieder aufgewärmten Leitsatzes des alten Sophisten Protagoras, daß der Mensch aller Dinge Maß sei. Sophistische Selbstgefälligkeit, Streitsucht und Rechthaberei, die Ausgeburt ungezügelter Eigenliebe, etwas drastischer ausgedrückt subjektivistischer Größenwahn von Leuten, welche, „von Scheinweisheit aufgebläht, nicht sachliche, zwingende Prinzipien aufstellen, sondern sich von (persönlichen) Menschenmeinungen bestimmen lassen und darauf ausgehen, unbedingt zu ihrem Ziele zu gelangen" — der Gefallsucht und nicht des wahren Besten —[1]), „maßlose Hartnäckigkeit angenommener Willensrichtungen und unbeugsamer Eifer der Widersetzlichkeit, wobei nicht der Wille der Vernunft unterworfen und nicht der Eifer auf die Belehrung verwendet wird, sondern man für das, was man will, eine Begründung sucht, und dem, was man erstrebt, die Lehre anpaßt",[2]) sind die Wahrzeichen der formellen Häresie, welche unvereinbar ist mit wahrer Gottesgemeinschaft und innerlicher, verborgener Zugehörigkeit zum Gottesreich und auch bei

[1]) Clemens Alex., Strom. 7: Migne, P. gr. IX, 536 B.
[2]) Hilarius, De Trin. 10, 1: Migne, P. lat. X, 344 D. — Vgl. hiezu näher Anton Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur, 1908, S. 94 ff.

Beharrlichkeit bis zum Ende ungeachtet der härtesten Strafen an Leib und Leben nicht den Geist Christi, sondern den entgegengesetzten Geist des Antichrist oder Satan bezeugte und deshalb kein wahres, sondern ein falsches Martyrium zu nennen wäre, zwar gigantisch groß im Geiste der Negation, aber erbärmlich klein im Wahnwitz geschöpflich beschränkter Selbstüberhebung.

Wenn nach dem vorausgehenden auf rein religiösem Gebiet unverschuldeter Irrtum keinen Abbruch tut dem Martyrium in Geist und Wahrheit, dann entsteht die weitere Frage: Hat nicht dasselbe zu gelten im profanen, sittlich-rechtlichen Bereich? Konkret ausgedrückt: Könnte nicht ein sozialpolitischer Agitator, der im Feuereifer ehrlicher Wahrheitsüberzeugung für sein objektiv verkehrtes Ideal unentwegt eintritt bis zur Hinrichtung durch die öffentliche Gewalt, dem Martyrer für seine unverschuldet irrige religiöse Ueberzeugung gleichgestellt werden? Eine solche Gleichstellung ist unstatthaft. Denn vor allem ist die Blutzeugenschaft für eine Wahrheit oder Tugend, welche dem rein natürlichen Erkenntnisgebiet angehört, nicht ebenbürtig der Blutzeugenschaft für eine Wahrheit oder Tugend, welche dem übernatürlichen Glaubensbereich und somit dem übernatürlichen Reiche Gottes oder Christi angehört. Bildet doch auch bei ebenso idealen wie legalen Vaterlandsverteidigern, welche den Heldentod um ihrer sittlichen Pflichterfüllung willen erleiden, die unumgängliche Voraussetzung ihres Martyriums die Beziehung auf die übernatürliche Sphäre der „christlichen" Tugendübung zum Unterschied von der rein natürlichen. Es muß dabei wenigstens die Intention auf das übernatürlich geoffenbarte Sittengesetz Christi vorhanden sein, um — im Gegensatz zum eigentlichen Martyrium um des religiösen Glaubensbekenntnisses willen — wenigstens als uneigentliches, um der heroischen Erfüllung der sittlichen Christenpflichten willen, anerkannt zu werden. Denn ohne solche übernatürliche Zielrichtung fehlt jede Hinordnung auf Christus, dessen Reich nicht „von dieser Welt" ist (Jo. 18, 36) und nicht bloß zur natürlichen Regeneration der in widernatürliche Gott- und Sittenlosigkeit versunkenen Menschheit (Röm. 1, 18 ff.), sondern zur übernatürlichen „Wiedergeburt aus Gott" als Gottesreich der übernatürlichen Gnaden- und Wahrheitsfülle (Jo. 1, 13 ff.; 3, 3 ff.) gegründet worden ist. Der Entschluß zum Heldentod fürs Vaterland geht zunächst hervor aus dem rein natürlichen Pflichtgefühl der Heimatliebe, der Pietät gegen die Volksgemeinschaft, in welche die Familiengemeinschaft und durch diese die einzelnen Menschen naturgemäß hineinwachsen, sowie der Anhänglichkeit an die traute, örtliche Umgebung, mit welcher der Mensch von Jugend auf förmlich verwachsen ist. Zu der heroischen Leistung des Opfertodes fürs Vaterland befähigt an sich schon natürlicher Edelmut, der auch im klassischen Heidentum die dreihundert Getreuen des spartanischen Heerführers Leonidas den Engpaß der Thermo-

pylen bis zum letzten Mann gegen die erdrückende Uebermacht der Perser verteidigen und bei den Griechen einen König Kodrus, bei den Römern einen Curtius, Regulus, Mucius Scaevola und eine Cloelia freudig ihr Leben einsetzen läßt zur Rettung der Gesamtheit ihrer Mitbürger, sogar unter peinvollen Martern.

Solche natürliche Hochherzigkeit fühlt sich schon hinreichend befriedigt durch das erhebende sittliche Bewußtsein: Dulce et decorum est, pro patria mori. Sie reflektiert zunächst gar nicht weiter auf die übernatürliche, ewige Beseligung des Jenseitsglaubens, nicht einmal immer auf persönliche Unsterblichkeit, sondern oft nur auf ein Fortleben in dauernder, dankbarer Erinnerung der Nachwelt, den sogenannten Nachruhm der Unsterblichkeit. An Spannkraft freilich kann sich jener natürliche Edelsinn nicht entfernt messen mit der übernatürlichen Stärke des christlichen Martyriums. Er vermag nicht völlig zu überwinden die natürliche Todesfurcht mit ihrem Grauen vor dem unheimlichen Nebelschleier des Zustandes nach dem Tode. Schon der alte Homer schildert ehrlich die bei aller Heldenhaftigkeit nicht ganz zu unterdrückende Todesangst, und die deutschen Dichter der ersten Blüteperiode lassen ihre Helden sogar weinen, wenn sie trotz ihres unbezwinglichen Mutes und ihrer riesenhaften Tapferkeit im Kampfe sterben müssen. Insofern bedarf das „Dulce" jenes den Heldentod verherrlichenden Spruches einer wahrheitsgemäßen Berichtigung. Auch unsere modernen Kriegshelden kommen über das „Kanonenfieber" vor der Schlacht nicht hinweg, und die unbeschreiblichen Schrecknisse des gewaltigen Weltkrieges wirken geradezu lähmend auf das Nervensystem und treiben förmlich bis zum Wahnsinn. Welcher Schlachtenheld vermöchte es aufzunehmen mit den trotz der ausgesuchtesten und langwierigsten Todesqualen ihre übernatürliche Seelenruhe, ja himmlische Heiterkeit nicht verlierenden christlichen Blutzeugen, sogar aus den schwächsten Menschenklassen, den Frauen, Kindern und Greisen? Wer vermöchte es gleichzutun einem heiligen Laurentius, der inmitten der heftigsten Feuerqualen auf glühendem Rost seine übermenschliche, seelische Ueberlegenheit wahrt durch die scherzhafte Einladung, ihn herumzuwenden auf die andere Seite, nachdem er auf der einen schon fertig gebraten sei, und der das Vorgefühl himmlischer Beseligung bekundet durch den Ausruf: „Meine Nacht (d. h. mein Lebensabend) zeigt keinen dunklen Punkt, sondern alles wird mir im Lichte klar?" Wer fühlte sich nicht aufs tiefste beschämt im Hinblick auf jene zarten Wesen, die aus dem schwachen Geschlecht und in kindlichem Alter sich zu den grausamsten Todesqualen freudig hindrängen wie zu einem Hochzeitsmahl, im gläubigen Bewußtsein ihrer baldigen, unendlich beglückenden Verbindung mit dem himmlischen Seelenbräutigam Christus? Welche natürliche Kraft vermag so die natürliche Bitterkeit des Todes ins Gegenteil zu verwandeln? — Eine gleiche übernatürliche Umwand

lung erfolgt in bezug auf das „Decorum“, die Ehre: Denselben Heldentod sucht der Krieger um der persönlichen Ehrenhaftigkeit willen auf, um sich nicht mit der Schmach eines Feiglings oder gar Deserteurs zu bedecken. Der christliche Martyrer wird durch diesen natürlichen Ansporn zunächst nicht zum Tode gedrängt. Der göttliche Meister hat ja seinen Jüngern freigestellt: „Wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, flüchtet in die andere!“ (Mt. 10, 23), und einer der charakterfestesten orientalischen Kirchenlehrer, der heilige Athanasius von Alexandrien, hat es in der Tat nicht verschmäht, seinen Verfolgern, den Arianern, sogar durch eine List sich zu entziehen, indem er, unerkannt von ihnen eingeholt, auf die Frage, ob er den Athanasius nicht gesehen habe, die Ausflucht ergriffen hat, vor kurzem habe er ihn in der Nähe gesehen, um dadurch den Feind auf eine falsche Fährte zu lenken und nach entgegengesetzter Richtung zu entfliehen. Wenn aber jede Gelegenheit zur Flucht abgeschnitten ist, oder ein höherer Gnadenansporn den Tod freiwillig aufsuchen läßt, dann sucht der christliche Martyrer zwar Ehre, aber nicht die seine, sondern die des himmlischen Vaters, bezw. seines göttlichen Sohnes Christus und seines überirdischen Gottesreiches, der Kirche. Dabei überhebt er sich nicht im geringsten über seine Mitmenschen, sondern fühlt sich im Gegenteil als ihr geringster Diener, um sie durch sein Vorbild mit der Gnade Gottes — nicht aus eigenem Verdienst — zu erbauen und auf dem Weg zu ihrem ewigen Heile zu bestärken. Die eigene Ehre könnte der christliche Martyrer übrigens, auch wenn er wollte, gar nicht anstreben bei der Uebernahme des Martyriums. Handelt es sich dabei doch um die in den Augen der Welt entwürdigendste Strafe gleich gemeinen Verbrechern, Hochverrätern, aufrührerischem Sklavengesindel u. dgl.

(Schluß folgt.)

Der Prophet Elias.

Von Dr Karl Fruhstorfer, Linz.

1. Artikel.

Elias weissagt König Achab langdauernde Dürre (1 Kg 17, 1).

Das erste, was wir über den Propheten Elias hören, ist eine Tat prophetischen Freimutes. Das erste, was wir aus seinem Mund vernehmen, ist eine Strafweissagung. So wahr Jahve, der Gott Israels, lebt, dessen Diener ich bin, sprach der Tesbite Elias zu Israels König Achab, wird in den kommenden Jahren nicht Tau und Regen fallen außer auf das Wort meines Mundes hin (V. 1). Mit einem Schwur[1]) also besiegelt der Prophet seinen Ausspruch, der die oberen Gewässer versiegen macht. Jahrelang werden Tau

[1]) Vivit Dominus: häufig vorkommende Schwurformel.

und Regen auf sich warten lassen: somit wird steigende Hungersnot im Reiche Achabs Gast sein. Nicht wird niederrieseln der Spätregen, ohne den die heranwachsenden Saaten die Hitze des Frühsommers nicht überstehen können. Ausbleiben wird der Frühregen, ohne den die Saatbestellung unmöglich ist.[1]) Aufhören wird der Tau, der in der regenlosen Zeit die einzige Erquickung der Pflanzenwelt bildet. Nichts wird die Dürre zu bannen vermögen, es sei denn ein neuer Ausspruch des Propheten, der sie gerufen. Was ließ Elias eine so scharfe Sprache gegen König Achab führen?

Achab, der Sohn und Nachfolger des Königs Amri, war der Gemahl Jezabels, der Tochter Ethbaals, „des Königs der Sidonier"[2]) (16, 31). Dieser Ehebund, der zur Voraussetzung und im Gefolge ein politisches Bündnis mit dem benachbarten mächtigen Tyrus hatte, brachte als Mitgift in das Reich Achabs den phönizischen Götterkult. Achab erbaute in seiner Hauptstadt Samaria Baal zu Ehren einen Altar und einen Tempel,[3]) ja er stand nicht an, selber ihm zu opfern. Auch verehrte er die Göttin Aschera (16, 31 ff.). Durch Einbürgerung des phönizischen Götzendienstes wurde nicht nur das im ersten Gebot des Dekaloges ausgesprochene Hauptdogma Israels umgestoßen, auch die Sittlichkeit geriet in große Gefahr, da der phönizische Kult obszönen Charakter trug.[4]) Als solcher Kult das Nordreich überschwemmte, sprach Elias das Schreckenswort vom gänzlichen Versiegen des Segens des Himmels. Der Baaldienst war Vergötterung der Sonne — durch die Sonne sollten die Baalverehrer gestraft werden!

Elias am Bache Karit (1 Kg 17, 2 bis 6).

Da Elias ob seiner Strafprophezie der Freiheit und des Lebens nicht mehr sicher war, erging an ihn das Wort Jahves: Begib dich weg von Samaria, zieh' gen Osten und verbirg dich beim Bache Karit dem Jordan gegenüber. Aus diesem Bache kannst du trinken. Raben befehle ich, dich daselbst zu speisen (V. 3 f.). Wohin also soll der Prophet sich begeben, um den Nachstellungen des erzürnten Königspaares zu entrinnen?

Während manche den Bach Karit im Westjordanland vermuten, suchen andere ihn mit mehr Recht östlich vom Jordan. Ist der Bach Karit der wasserreiche, nicht weit von el-Istib entfernte Wâdi Jâbis, der noch im 12. Jahrhundert Eliastal hieß und an dessen Ufern

---

[1]) Die Bedeutung des Früh- und Spätregens für die Landwirtschaft Palästinas hebt z. B. hervor 11, 14 f.

[2]) Dieser Titel des Königs von Tyrus besagt, daß Sidons Macht an Tyrus übergegangen war.

[3]) Vgl. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. Münster 1914, S. 49 f.

[4]) Vgl. 2 Kg 9, 22. Döller, Geographische und ethnographische Studien zum 3. und 4. Buche der Könige. Wien 1904, S. 122 f. Sanda, a. a. O. 44.

sich viele Höhlen befinden, die geeignet sind zu einem Versteck bei Verfolgungen?[1]) In diesem Fall war der Bach Karit dem Propheten Elias nicht unbekannt. Doch vermöchte gerade die Nähe von Tesba-el-Istib, der Heimat des Elias,[2]) etwas nachdenklich zu machen. Wird Achab nicht eben nach Tesba und der Umgebung Häscher gesandt haben (vgl. 18, 10)? Es wurde darum neuestens die Ansicht ausgesprochen, der Bach Karit sei im Gebiet von Damaskus zu suchen. „Das waldreiche, zum verborgenen Aufenthalt sehr geeignete Flußgebiet des Seri'at el menadire gehörte, etwa die letzte Strecke im Jordantal ausgenommen, zum Reiche Damaskus. Dort winkte dem Propheten ein besserer Schutz als im israelitischen Gebiet. Er war dort weniger bekannt. Vielleicht ist der Bach Karit identisch mit einem Zufluß des Seri'at el menadire."[3]) Allein hätte bei dieser Gleichstellung nicht der Auftrag Gottes klarer lauten müssen, um von Elias verstanden werden zu können?

Elias gehorchte dem göttlichen Auftrag: er ließ sich am Bache Karit nieder. Und Raben brachten ihm Brot am Morgen und Fleisch am Abend (V. 6 nach LXX), Tag für Tag. Der Bach bot ihm Trank. Plastische Schilderung! „Man erschaut die öde, steinige Landschaft, das Bett des Wassers, an dem die hohe, in härenes Gewand gekleidete Gestalt des Propheten ruht, und die dunklen Vögel mit ihren breiten Schwingen kommen zu ihm."[4])

Die Sage kündet, daß Semiramis, als Kind in der Wüste ausgesetzt, von Tauben mit Milch und Käse genährt wurde. Die Sage erzählt, daß eine Hindin den griechischen Heros Telephos, daß eine Wölfin das Bruderpaar Romulus und Remus säugte. Die Speisung des Elias durch Raben, auch sie Sage, Dichtung? Man hat es behauptet.[5]) Doch Gott, der die Tiere erschaffen hat zum Dienste des Menschen (Gn 1, 28), kann zweifelsohne den Tieren befehlen, dem Menschen dienstbar zu sein. Die biblische Erzählung von den Raben, die auf Gottes Geheiß dem Propheten Elias das tägliche Brot brachten, bietet nichts, was Gottes unwürdig wäre. Hätte der Herr seinen getreuen, ungerecht verfolgten Propheten elend zugrunde gehen lassen sollen? Wäre dies Gottes würdig gewesen? Nein! Der erhört das Krächzen der jungen hungernden Raben (Ps 146, 9): die Brotbitte der Vogel-

---

1) Döller, a. a. O. 226.

2) van Kasteren S. J., Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanlande. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereines Bd. XIII (Leipzig 1890), S. 207 ff. Hagen, Lexicon Bibl., III (Paris 1911), unter Thesbites. Sp. 1175 f.

3) Sanda, Die Bücher der Könige. 1. Halbb. Münster 1911, S. 419.

4) Heilborn, Das Tier Jehovahs. Berlin 1905, S. 54.

5) Gunkel, Elias, Jahve und Baal. Tübingen 1906, S. 12. Mit dieser Schrift deckt sich inhaltlich der von demselben Verfasser stammende Aufsatz: Der Prophet Elias in „Preußische Jahrbücher" 1897 (87. Bd.), S. 18 bis 51. Wie Gunkel selber gesteht, folgt seine Arbeit in der Kritik sowohl wie in der Zeichnung der Gestalt des Elia im wesentlichen Wellhausens Forschungen.

welt, er mußte seines Propheten sich annehmen. Und er sorgte liebevoll und reichlich für ihn durch Raben. Wie um die betörten und hartherzigen Menschen zu beschämen, wählte Gott Raben aus, damit sie, ihre gierige Natur ablegend, dem Propheten Speise brächten.[1])

Die auf das Wort des Elias eingetretene Dürre war Verwirklichung der Drohung, die Gott durch Moses hatte verkünden lassen: Wenn ihr meine Gebote verachtet, soll der Himmel über euch aus Eisen sein und das Erdreich ehern (Lv 26, 15. 19; Dt 28, 15. 23). Die wunderbare Speisung des Elias durch Raben war Erfüllung der Verheißung, die wieder durch Moses Gott gegeben: Wenn ihr meine Gebote beobachtet, werdet ihr euer Brot in Genüge essen und ohne Furcht in eurem Lande wohnen (Lv 26, 3. 5). In der Geschichte des Propheten Elias begegnen einander Gottes Strafgerechtigkeit und Gottes erbarmende Liebe.

Das Rabenwunder verschwindet, wenn man durch Umpunktierung des hebräischen Textes die Raben ('orebim) in Araber ('arbim) verwandelt. Aber die wunderreiche Eliasgeschichte wird deshalb doch dem Rationalismus nicht annehmbar, da er jedem Wunder den Glauben verweigert.

Die Deutung, Elias habe den in der Wildnis hausenden und horstenden Raben seine Nahrung abjagen müssen,[2]) ist eine fade Verwässerung der biblischen Erzählung. Bei solchem Sachverhalt hätte Elias wohl verhungern müssen. Der Prophet Jahves mit den Raben um Aas raufend, wie unwürdig!

Nach Lv 11, 15 gehört der Rabe zu den unreinen Tieren. Was er berührt, wird darum auch unrein, somit darf Fleisch oder Brot, das ein Rabe bringt, nicht genossen werden. Da der Prophet Elias trotzdem das von Raben gebrachte Fleisch und Brot aß, so hat man daraus geschlossen, daß zur Zeit des Elias das mosaische Speisegesetz noch nicht bestand.[3]) Allein indem Gott die Raben zu Speisenträgern für Elias machte, hat er eben für Elias jenes Speiseverbot außer Kraft gesetzt.

Elias in Sarephta. Das Mehl- und Oelwunder im Hause der Witwe (1 Kg 17, 7 bis 16).

Da es nicht mehr regnete, versiegte schließlich der Bach Karit.[4]) Der Name Karit bedeutet: tiefer Einschnitt. Und trotzdem aus-

---

[1]) Ueber 'oreb = Rabe und Krähe handelt Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments. Münster 1917, S. 200 f.

[2]) Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige. Nördlingen 1887, S. 363.

[3]) Wiener bei Döller, a. a. O. 228.

[4]) Der Ausdruck: nach Verlauf von Tagen (nach einer gewissen Zeit; V. 7) ist so unbestimmt, daß die Zeit des Aufenthaltes des Propheten am Bache Karit auch nicht annähernd sich angeben läßt.

getrocknet! Die Folgen der Regenlosigkeit traten also schon sehr empfindlich zu Tage. Da wurde dem Propheten Elias das Gotteswort: Steh' auf und geh' nach Sarephta im Gebiet der Sidonier und bleibe dort; ich befehle daselbst durch deinen Mund[1]) einer Witwe, dich zu ernähren (V. 9). So lenkte denn Elias seine Schritte nach Sarephta, das am Meer zwischen Tyrus und Sidon gelegen war. Der Name scheint anzudeuten, daß Sarephta eine alttestamentliche Fabrikstadt war.[2]) Es besaß aber auch bedeutenden Oel- und Weinbau.

Wunderbar sind des Herrn Ratschlüsse! Aus der tiefen Einsamkeit des Baches Karit führt er seinen Propheten in eine volkreiche Stadt! Aus schützender Stätte führt er ihn in das mit Achab verbündete tyrische Reich, dem Jezabel, die Todfeindin des Propheten, entstammt, in ein Reich, wo Spione eifrig fahnden nach Elias (18, 10)! Warum hieß Gott seinen Propheten nicht in das Reich Juda gehen, wo der gottesfürchtige König Josaphat regierte? Warum in ganz heidnisches Gebiet? Gott, der die Seinen überall zu schützen vermag, wollte mit aller Deutlichkeit zeigen, daß die Heiden eher wert waren der Gegenwart des Propheten und des von ihm ausgehenden Segens als das abtrünnige Israel, daß die Gnade, deren sich Israel unwürdig gemacht, zuteil wird den Heiden zur Schande der Kinder Abrahams. Wie viele Hungernde gab es im Reiche Israel! Nicht ihnen, sondern einer ausländischen Witwe durfte Elias in ihrem Hungerelend helfen (Lk 4, 25 f.).[2])

Als Elias durstig und hungrig zum Stadttor von Sarephta gekommen, traf er eine Witwe, die Holz auflas.[4]) Der Prophet bat sie: Gib mir etwas Trinkwasser in einem Gefäß (V. 10). Aus der Bereitwilligkeit, mit der die Witwe der Bitte des Fremden entsprach, aus der Beflissenheit, mit der sie sich anschickte, das in jener Zeit der Trockenheit unsagbar kostbare Naß zu holen, schloß Elias, daß er die von Gott ausersehene Witwe vor sich habe. Die Witwe

---

[1]) Daß dieser Sinn zugrunde liegt, ergibt sich aus den ff. Versen.

[2]) Manche leiten Sarephta her von saraph = Metalle durch Feuer reinigen. Mithin bedeutete Sarephta: Schmelzhütte. Andere denken an das assyrische sarâpu, wonach dem Namen Sarephta die Bedeutung färben zugrunde liegen würde: Sarephta eine Stadt, in der Purpurfärberei getrieben wurde.

[3]) Um hervorzuheben, daß es eine ausländische, heidnische Stadt ist, in die der Prophet befohlen wird, ist bei Sarephta beigefügt: im Lande der Sidonier (V. 9).

[4]) Sanda, Die Bücher der Könige, S. 420, bemerkt: Holz ist sonst vor orientalischen Städten nicht zu finden. Vielleicht lag irgend ein kleiner Wald in der Nähe wie der Pinienhain bei Beirut. Wir möchten fragen: Ist es nicht naheliegend, bei dem wegen seines Oeles bekannten Sarephta an einen Olivenhain zu denken? Mislin (Die heiligen Orte, 1. Bd., Wien 1860, S. 611) erwähnt, daß das heutige Dorf Sarafend mitten in einem Olivenwald sich befindet.

wird er an der üblichen Witwentracht erkannt haben.[1]) Elias rief darum der Frau nach: Ich bitte dich, bring' auf der Hand auch einen Bissen Brot für mich mit (V. 11). Da offenbarte die Witwe dem Elias, den sie an der Kleidung und Sprache, am ganzen Aussehen als Bürger des Reiches Israel erkennen mochte, ihre Not, ihr entsetzliches Elend. Nicht Hartherzigkeit, sondern bittere Not ließ sie mit einer eidlichen Versicherung, die die Heidin verrät, sprechen: So wahr Jahve, dein Gott, lebt, ich habe kein Brot sondern nur eine Handvoll Mehl im Topf und etwas Oel im Krug. Sieh', ich sammle eben ein paar Stücke Holz, um das wenige für mich und meinen Sohn zuzubereiten, damit wir essen und — sterben (V. 12). Schmerzhafte Mutterliebe schickt sich an, ein letztes, kärgliches Mahl zu bereiten, so kärglich, daß es eine Teilung nicht zuläßt. Dieses kärgliche Mahl wird das letzte Stäubchen Mehl und den letzten Tropfen Oel aufzehren, es wird Mutter und Kind dem unentrinnbaren Hungertod überliefern! Denn Hilfe gibt es nicht. Die Worte der Witwe legen beredtes Zeugnis ab von der entsetzlichen Hungersnot, die infolge der Dürre auch in der fruchtbaren Gegend von Sarephta wütete. Die Felder lieferten keine Ernte mehr und selbst dem Oelbaum, diesem so genügsamen Baum, daß ihn der Orientale ein auch in der Wildnis und bei langer Vernachlässigung noch arbeitsames Beduinenweib nennt,[2]) fehlte es an Frucht.

Die arme, dem Hungertod nahe Witwe sollte die von Gott auserſehene Herbergsmutter des Propheten sein? Hatte Elias sich getäuscht? Nein, er erkannte, daß der Herr ihm seine Wundermacht leiht. Darum sprach er tröstend zur Witwe: Fürchte nicht, daß du mit deinem Sohn des Hungers sterben wirst. Geh' und tu', wie du gesagt! Doch zuerst bereite mir von jener Handvoll Mehl einen kleinen Aschenkuchen[3]) und bring ihn mir. Dir aber und deinem Sohne bereite nachher. Denn so spricht Jahve, der Gott Israels: der Mehltopf wird nicht schwinden und der Oelkrug[4]) nicht abnehmen bis zu dem Tag, da Jahve wieder wird regnen lassen (V. 13 f.). Nicht stolzer Egoismus gab dem Propheten ein, die Witwe möge zuerst ihm Speise bereiten. Die Witwe sollte daraus erkennen, daß der Gott Israels ihr gnädig sein wolle um des seinem Propheten erwiesenen Dienstes willen. Die Witwe von Sarephta gehorchte und das Wunder trat ein: der Mehltopf schwand nicht und der Oelkrug nahm nicht ab.

---

[1]) Kittel (Die Bücher der Könige. Göttingen 1900, S. 139), der auf Gn 38, 14. 19 und Jdt 8, 5 f.; 16, 9 verweist.

[2]) Bauer, Volksleben im Lande der Bibel². Leipzig 1903, S. 159.

[3]) So genannt, weil beim Backen heiße Asche verwendet wird. Der Teig wird auf erhitzte Steine gelegt und mit heißer Asche bedeckt. Bauer, a. a. O., 121.

[4]) Bauer, a. a. O. 202: Wenn der Landmann seinen frisch aus dem Ofen kommenden Brotfladen in etwas Oel eintauchen kann, so gilt ihm das als Leckerbissen.

Auch das Mehl- und Oelwunder vermag nicht entkräftet zu werden durch Hinweis auf die deutsche Sage von den verschütteten Bergleuten, deren Lampe nicht erlischt und deren Brot nicht schwindet, oder von den nie versiegenden Krügen beim getreuen Eckart.[1] Sollte nicht Gottes Allmacht und Güte, die das Samenkorn im Schoß der Erde vermehrt, das Mehl und Oel im Topf vermehren können? Kein Geringerer als Christus bestätigt die Wahrheit jenes von Elias in Sarephta gewirkten Wunders. In der Synagoge von Nazareth war es, wo der menschgewordene Sohn Gottes an der Hand geschichtlicher Wahrheit,[2] am Beispiel des Propheten Elias, der aus der Heimat in die heidnische Fremde ziehen mußte, wo er der Not der Witwe in wunderbarer Weise abhalf, den Grundsatz erhärtete: Kein Prophet ist genehm in seinem Vaterland (Lk. 4, 24 ff.). Das von Elias gewirkte Wunder der Brotvermehrung im Hause der heidnischen Witwe von Sarephta ist begründet in der göttlichen Heilsökonomie: das von Israel zurückgestoßene Heil geht über auf die Heiden. „Wie leuchten doch die Strahlen der schließlich universalistischen Heilssonne auch in dieser Zeit der Gottesreichsgeschichte über den Horizont empor!“[3]

Die damals herrschende Trockenheit wird auch vom griechischen Historiker Menander aus Ephesus bestätigt, der berichtet: unter dem tyrischen König Ithobal fiel eine Dürre ein, die ein ganzes Jahr dauerte.[4]

Die leibliche Himmelfahrt Mariä und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis.

Von Dr Johann Ernst in Miesbach (Bayern).

Seit der Dogmatisation der unbefleckten Empfängnis Mariä hat man vielfach versucht, dieses Dogma als festen Punkt zu benützen, um von da aus eine haltbare Brücke zum künftigen Dogma von der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter zu schlagen.

Es ist zuzugeben, daß die dogmatisch feststehende, unbefleckte Empfängnis Mariä einen starken Kongruenzgrund für ihre leibliche Aufnahme in den Himmel darbietet. Hat Gott der seligsten Jungfrau wegen ihrer Auserwählung zur Gottesmutter das große und einzige Gnadenprivilegium der Freiheit von der Sünde vom ersten Augenblick ihres Daseins verliehen, warum sollte er ihr das andere, in seinem Werte doch kaum höher anzuschlagende Privilegium der

---

[1]) Gunkel, Elias, Jahve und Baal, S. 12.
[2]) Lk 4, 25: in veritate.
[3]) König, Geschichte der Alttestamentlichen Religion². Gütersloh 1915, S. 307.
[4]) Diese Notiz ist erhalten bei Flavius Josephus, Ant. Jud. 8, 13, 2.

Bewahrung vor der leiblichen Verwesung vorenthalten haben? Wenn von irgend einem bloßen Menschen dieses letztere Privileg präsumiert werden darf, so darf es sicherlich bezüglich der seligsten Gottesgebärerin geschehen, die ihr ganzes Leben lang unbefleckt von Sündenschuld war, auch von der Erbschuld, deren Folge und Strafe Tod und Verwesung sind.

Die unbefleckte Empfängnis stellt also eine schwerwiegende Konvenienz für die körperliche Aufnahme Mariä in den Himmel dar. Aber kann man von der letzteren als einer durchaus sicheren, „evidenten und unmittelbaren Konsequenz" aus der ersteren reden? Ist die Corporalis assumptio eine notwendige Folgerung aus der Immaculata conceptio? Ist die Unverweslichkeit und leibliche Himmelfahrt Mariä schon „implicite enthalten" im Dogma von der unbefleckten Empfängnis,[1]) oder aber muß die erstere als ein besonderes Privilegium neben der letztgenannten gefaßt werden?
Wir müssen uns für die letztere Alternative entscheiden.

I.

Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis will nicht besagen, daß Maria von Haus aus außerhalb des der Sünde und damit dem Tode verfallenen Menschengeschlechtes gestanden sei. Die Väter kennen nur einen Menschen, der seiner Natur und Herkunft nach der Sünde Adams („in quo omnes peccaverunt") ganz ferne stand, und das ist der Gottmensch Jesus Christus. Maria bedurfte darum ebenso wie die anderen Menschen der Erlösung und der Reinigung von der Sünde. „Suarez, einer der eifrigsten Verfechter der unbefleckten Empfängnis, erklärte es als seine feste Ueberzeugung, daß Maria in Adam sündigte, d. h. daß sie von Natur aus in das allgemeine Elend miteingeschlossen war und nur durch die Gnade hievon befreit wurde" (De myster. vitae Christi disp. III, § 2, n. 3, 5[2]); De vitiis et peccatis disp. IX, § 4, n. 12 sqq.), lesen wir (nach Harper, Peace through the truth) bei Livius, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte (übersetzt von Ph. v. Arenberg und H. Dhom), II, 66.[3]) Und vor zwölf Jahren schrieb Professor Dorsch in der „Zeitschrift für katholische Theologie" 1908, S. 554: „Christus war durch seine Natur selbst und mit metaphysischer Notwendigkeit davon (von der Sünde) frei. Maria war durch dasselbe Mittel von der Erbsünde frei bewahrt, durch welches die übrigen Menschen frei gemacht werden; der Unter-

---

[1]) Vgl. Scheeben in der „Literar. Rundschau" 1883, Nr. 22, Sp. 675.
[2]) Suarez bezeichnet a. a. O. diese Sätze für so sicher, daß sie ohne Irrtum nicht geleugnet werden können.
[3]) Vgl. auch unsere Ausführungen in der „Theol.-prakt. Monatsschrift" IX., 634 ff.

schied ist nur in dem Zeitpunkt, in dem dies geschieht."[1]) Was bei den letzteren erst nach der Geburt, bezw. nach der Empfängnis geschah und geschieht, und was bei den Christen gemeiniglich durch die Taufe vollzogen wird, das geschah bei Maria im ersten Augenblick ihres Lebens. Sie wurde sozusagen getauft im Momente ihrer Empfängnis. Lebensanfang und Reinigung von der Erbsünde fiel bei Maria zeitlich zusammen (ut simul esse et justa esse inciperet).[2])

Maria trat darum, wenn auch geheiligt und sündenrein, doch nicht in statu naturae integrae, sondern in statu naturae **reparatae** ins Dasein, und letztgenannter status hat kein Anrecht auf alle Gnadengaben des ersteren, nicht auf die dona praeternaturalia, wozu die Befreiung von Tod und Verwesung gehört. Auch Maria ist erlöst. Die gratia Redemptoris ist aber für dieses Leben nicht ganz zusammenfallend und identisch mit der gratia Conditoris[3]) So wenig die von persönlichen Sünden freien, durch die Taufe von der Erbsünde gereinigten Kinder das Privileg der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit beanspruchen können, ebensowenig begründet die außerordentliche Reinigung Mariäs von der Erbsünde im ersten Momente ihres Lebens an und für sich und allein schon ein solches Anrecht.[4]) Die Freiheit von der Verwesung, die antizipierte Auf-

---

[1]) So auch Bellarmin, De statu peccati l. IV, c. 16: Hoc solum est, in quo B. Virgo differt a ceteris, qui per gratiam Dei Christique passionis meritum a peccato originali liberati fuerint, quod alii communiter liberati sint post nativitatem, aliqui pauci ante nativitatem...., ipsa sola in instanti animationis.

[2]) Bellarmin, a. a. O. — Duns Skotus, der eifrige Anwalt der Immaculata conceptio, gebraucht den passenden Vergleich: Alii post casum erecti sunt, Maria vero Virgo quasi in ipso casu sustenta est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto.

[3]) Bei Kurz, Mariologie, S. 103, lesen wir: „Maria ist ohne Makel der Erbsünde empfangen und geboren, sie ist geschmückt mit allen Gaben und Vorzügen der menschlichen Natur (donis naturalibus), sie ist erfüllt von den höchsten Gnadenvorzügen, mit der höchsten Heiligkeit und Gerechtigkeit, deren ein Geschöpf fähig ist (donis supernaturalibus); aber sie konnte die dona praeternaturalia nicht erlangen, weil selbe durch Adams Sündenfall für die gesamte menschliche Natur verloren gegangen,.... und darum ist auch Maria, obwohl ohne Erbsünde empfangen und geboren, nicht frei von Schwächen und Hinfälligkeiten der menschlichen Natur." Diese Gedankenkonstruktion trifft nicht ganz das Richtige. Gewiß war es in dem göttlichen Plane der Erlösung der Menschheit gelegen, daß in diesem Leben mit der Vergebung der Sünde, speziell mit dem Nachlaß der Erbsünde die restitutio in integrum für die dona praeternaturalia nicht zusammenfällt und verbunden ist. Aber damit wäre eine ausnahmsweise Restitution der dona praeternaturalia (im ganzen oder im einzelnen) zugleich mit der Wiederherstellung der Gotteskindschaft an sich nicht ausgeschlossen; nur müßte die Ausnahme von der Regel als ein besonderes Gnadenprivilegium hier ebenso erst festgestellt werden, wie die ausnahmsweise vollkommene Befreiung Mariä von der Erbsünde.

[4]) Es ist darum ein Fehlschluß, was wir bei Terrien (La Mère de Dieu II, 397) lesen: La loi même qui nous assujettit à la corruption l'en exempte: car suivant cette loi la mort est l'effet du péché. Pourqu'elle

erstehung und die leibliche Aufnahme in den Himmel ist eine besondere Maria verliehene Gnadengabe neben der Freiheit von der Erbsünde vom Anbeginn ihres Daseins an.

Auch Katschthaler (der spätere Kardinal-Erzbischof von Salzburg) sagt in der „Theol.-prakt. Quartalschrift" 1890, S. 23: „(Maria) war im ersten Augenblick der Empfängnis zwar frei von aller Sünde und geschmückt mit der heiligmachenden Gnade, aber dennoch von Gott nicht beschenkt mit der justitia originalis, das ist mit jenem Gnadengeschenk Gottes, das nebst der heiligmachenden Gnade auch alle jene dona praeternaturalia und insbesondere das Privilegium der Unsterblichkeit in sich schließt, welche die ersten Menschen im Paradiese von Gott erhalten haben."

Und das stimmt überein mit der Lehre des heiligen Thomas (S. Th. III, qu. 27, a. 3 ad 1): (Maria) non liberata fuit a morte et aliis huiusmodi poenalitatibus. Die gleiche Lehre drückt Bellarmin (De statu peccati l. IV, c. 16) mit den Worten aus: Etiamsi in primo suae creationis instanti anima ejus (Mariae) per gratiam a peccati macula liberata fuit, redemptionem tamen corporis non continuo habuit, quemadmodum nos omnes.... a peccato originali liberati sumus, et tamen renovati spiritu mentis nostrae adhuc redemptionem corporis expectamus, et ideo morti et aerumnis atque calamitatibus subjecti sumus, quae ex peccato primi hominis in genus humanum redundarunt.

Im Anschluß an Suarez (De myster. vitae Christi disp. III, § 2, n. 2) erklärt darum der englische Theologe Harper S. J.:[1]) „Maria war infolge ihrer natürlichen Abstammung von Adam dem allgemeinen Gesetz unterworfen; sie hätte daher von der Unterwerfung unter Leid und Trübsal (Krankheit), sowie schließliche Auflösung nur durch einen ausdrücklichen Ratschluß des göttlichen Willens befreit werden können, jenem ähnlich, welcher sie vor der Makel der Erbsünde bewahrte." Dieser besondere Ratschluß wäre nicht bloß bezüglich der Befreiung von Krankheit, Altersschwäche und Tod notwendig gewesen, sondern war auch nötig bezüglich der antizipierten Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä. Als „die evidente und unmittelbare Konsequenz" kann dies Privilegium aus dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis nicht abgeleitet werden.

Auch Renaudin hält in seiner Schrift über „Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä" (S. 58 ff.)[2]) den Nachweis aus dem Zusammenhang mit der unbefleckten Empfängnis für ungenügend zur Dogmatisation der Corporalis assumptio. S. 60: „In der Tat besteht die unbefleckte Empfängnis.... im wesentlichen in dem Vorhandensein der heiligmachenden Gnade, wie sie dem status viae entspricht, und in dem Fehlen der Erbsünde, wie diese an und für sich den Mangel der heiligen Gnade nach sich zieht.... Die Analyse dieser beiden Begriffe ergibt nicht notwendig

---

(Marie) eût à la subir, il aurait fallu comme un miracle;.... elle aurait dû souffrir une dégradation dont elle n'avait reçu ni le titre ni le premier germe.

[1]) Peace through the truth I (1866), 334. Wir geben die Stelle nach der Uebersetzung bei Livius, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern in den ersten sechs Jahrhunderten (deutsch von Ph. von Arenberg und H. Dhom), II, 69.

[2]) Wir zitieren nach der in Freiburg (Schweiz) 1904 erschienenen deutschen Uebersetzung.

die Idee der Unsterblichkeit und noch weniger jene von der Wiedervereinigung der Seele mit dem verklärten Leibe."[1])

II.

Wir wissen allerdings, daß der im obigen von uns entwickelten Idee von der Immaculata conceptio von manchen Theologen eine andere Auffassung entgegengestellt wurde, die für Maria nicht ein debitum contrahendi peccatum originale proximum annimmt, sondern nur ein solches debitum remotum. Nach dieser Theorie hat Gott „in dem Gesetze, wodurch er Adam zum moralischen Haupte und Repräsentanten des ganzen aus ihm hervorgehenden Geschlechtes bestellte, die Mutter Christi von diesem für alle gegebenen Gesetze im Hinblicke auf die Verdienste Christi ausgenommen, mithin sie von Adam in fraglicher Beziehung ganz unabhängig gestellt".[2]) Nach dieser Auffassung „hätte Maria als Adamskind wie jeder andere Mensch eigentlich der Erbsünde verfallen müssen; mit Rücksicht auf die Verdienste Christi sei sie aber gar nicht dem Gesetze der Solidarität mit dem Stammvater und der Repräsentation durch denselben unterworfen gewesen; für sie hätte er also die Gnade des Urstandes nicht verloren, sie hätte nicht wie wir in Adam gesündigt"; und weil der Tod eine Strafe der Sünde ist, so war Maria auch frei vom Gesetze des Todes.[3])

Allein diese Auffassung muß als weniger akzeptabel erscheinen, sie ist nicht ohne große Schwierigkeiten und Bedenken.[4]) Die universelle Geltung des Gesetzes der Erbsünde, die Erlösungsbedürftigkeit Mariä, welche vom heiligen Thomas und den alten Theologen[5]) so sehr betont wurde, kommt bei dieser Theorie nicht zu ihrem ganzen Rechte Und der heilige Augustin erklärt ausdrücklich den Tod Mariä als eine Folge der Sünde Adams (Serm. II in Ps. 34, n. 3): Maria ex Adam mortua propter peccatum (Adae),[6]) Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata. Mit dem großen afrikanischen Kirchenlehrer stimmt hier auch der heilige Johannes von Damaskus überein, wenn

---

[1]) Vgl. auch Renaudins Schrift De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. Vièrge (Angers 1900), S. 30. — Wie wir den Slavorum litterae theologicae Ann. II, Nr. 4, S. 313, entnehmen, wurde in der Revue Augustinienne 1906, S. 110 bis 112, die These vertreten: Immaculatam Deiparae conceptionem agnoscitur esse conditionem assumptionis B. Mariae V. in coelum; negatur tamen hanc ex illa necessario sequi.

[2]) Scheeben, Dogmatik III, 534, Nr. 1677.

[3]) Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theol. VII, 452, 487.

[4]) Vgl. Scheeben und Gutberlet an den in den Noten [2]) und [3]) zitierten Stellen.

[5]) Auch vom heiligen Augustin, wenn er (Op. imperf. c. Julian. IV, 122) schreibt: Non transscribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.

[6]) Den Zusatz Adae hat die Ausgabe des Erasmus.

er (Hom. II de Virginis dormitione n. 2)[1]) von der Gottesmutter sagt: Cedit legi ab eo latae, quem genuit: et, ut filia veteris Adam, paternam sententiam subit. Vgl. Hom. III, n. 4:[2]) Ecce virgo, Adami filia Deique mater, corpus terrae propter Adamum tradit:[3]) animam vero ad coelestes sedes propter Filium transmittit.

Wir möchten auch darauf aufmerksam machen, daß die in Frage stehende, nur von einem Bruchteil der Theologen vertretene Auffassung zu Folgesätzen führen muß, die kaum je auf Anerkennung seitens weiterer theologischer Kreise rechnen dürften.

Vor 40 Jahren hat ein italienischer Theologe eine Schrift herausgegeben: Super transitu B. Mariae Virginis Deiparae. Dubia proposita per Dominicum Arnaldi Genuae 1879), worin er die These verficht, Maria sei überhaupt nicht gestorben, sondern sie sei direkt aus diesem Leben in den Himmel aufgenommen worden.

Scheeben hat diese Schrift im „Katholik" 1882, I, 330 ff. einer scharfen Kritik unterzogen.[4]) Auch sonst ist diese Schrift und ihre These — auch in Italien — einer wenig beifälligen Aufnahme, vielmehr ernstem Widerspruche begegnet.[5]) In der Tat ist die von Arnaldi vertretene Annahme ohne alle Wurzeln in der kirchlichen Ueberlieferung. Von jeher war es, von der zweifelnden Aeußerung des heiligen Epiphanius, ob Maria wirklich gestorben sei,[6]) abgesehen, konstante und allgemeine Anschauung in der Kirche, daß Maria tatsächlich gestorben ist. Und doch müßte die Prämisse, daß die Lehre von der Immaculata conceptio die völlige Freistellung Mariä gegenüber dem göttlichen Urteilsspruche über Adams Nachkommen besage und den Besitz aller Gnadengeschenke des Urstandes für die Gottesmutter impliziere, notwendig zu dieser Folgerung führen.

---

[1]) Wir geben die Stelle nach der von Hurter, Opusc. SS. Patr. XXXIV, 115, aufgenommenen lateinischen Uebersetzung.

[2]) Vgl. Hurter, a. a. O. S. 154.

[3]) Vgl. Terrien, La Mère de Dieu II, 323: Je le sais, des Pères ont parfois attribué la mort de la bienheureuse Vièrge à la sentence contre l'humanité déchue.

[4]) Vgl. auch die kritischen Bemerkungen Scheebens in der „Literarischen Rundschau" 1883, Nr. 22, Sp. 678, sowie in Scheebens Dogmatik III, 577.

[5]) Nach Renaudin, Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä, S. 56, ist die These Arnaldis „nur von drei oder vier Theologen angenommen worden". Nach Janssens (Summa theolog. V, 860 f.), der wieder auf Macedo, De clavibus Petri (1660), l. IV, p. II, de peccato origin. sect. 3 und Serry, Exercitat. hist., crit., polem. de Christo ejusque virgine matre (1719), Exercit. 65, n. 3, verweist (vgl. auch Raynaud, Diptycha Mariana Punct. X, n. 15), hat es auch früher Theologen gegeben, die Arnaldis These vertraten. Katschthaler („Theol.-prakt. Quartalschrift" 1890, S. 21) nennt als solche „Delorme (?), Lambertini und andere wenige".

[6]) Haeres. 78, 11. 24 (Migne, P. gr. 42, 716. 735).

Es ist ganz folgerichtig geschlossen, wenn es bei Heinrich-Gutberlet VII, 487, heißt: „Man darf nicht einwenden, der Tod sei ja eine notwendige Folge der menschlichen Zusammensetzung aus Seele und einem nach der Trennung der Auflösung anheimfallenden Leibe. Denn dieses Naturgesetz gilt nicht mehr in der übernatürlichen Gnadenordnung, in welche unsere Stammeltern versetzt worden. Es hätte also Maria geradeso wie Adam, wenn er nicht das Geschenk der Unsterblichkeit verscherzt hätte, dem Tode nicht verfallen dürfen, sondern unmittelbar in den Zustand der jenseitigen Vollendung versetzt werden müssen."

Scheeben (Dogmatik III, 578, Nr. 1747) betont (mit Gutberlet VII, 490) den Unterschied zwischen Tod und Verwesung:

„Während der Tod ein Uebel ist, welches an sich nichts Unwürdiges darbietet, vielmehr unter Umständen ehrenvoll und segensreich sein kann, verhält es sich mit der Verwesung umgekehrt: Dieselbe ist wesentlich eine Entstellung, die unter keinen Umständen ehrenvoll und segensreich, sondern stets beschämend ist und auch beim Tode der Gerechten als ein Rest des Fleisches der Sünde erscheint." Und bei Kurz, Mariologie, S. 105, lesen wir: „Maria ist gestorben, aber ihr Leib konnte nicht der Verwesung anheimfallen.... Den eigentlichen Tod, die Verwesung, hat sie nicht geschaut... In Maria fehlte die Ursache (die Sünde), es mußte darum auch die Verwesung als Wirkung ausgeschlossen werden. In der Verwesung aber liegen für uns alle (?) jene Schrecken, welche uns vor dem Tode erzittern machen. Und in diesem Tode nun, auf welchen die Schrecken des Grabes, der Verwesung folgen, sehen wir die Folgen der Erbsünde von Adam bis zum letzten der Menschen am Ende der Tage verwirklicht. Von diesem Tode war Maria, und mußte sie ausgenommen sein."

Diese Unterscheidung und Restriktion erscheint uns als unzulässig. Besaß die Gottesmutter infolge ihrer gänzlichen Sündenlosigkeit „alle Vorzüge des Urstandes" mit Einschluß der sogenannten dona praeternaturalia, so war sie nicht bloß vor der Verwesung, sondern auch vor dem Tode überhaupt gleich den ersten Menschen geschützt.[1])

Auch ist die absolute Scheidung zwischen Tod und Verwesung nicht der Wirklichkeit entsprechend. Regelmäßig ist der Tod die Folge einer durch die Krankheit verursachten Zersetzung des leiblichen Organismus, welche Zersetzung ihre Fortsetzung nach eingetretenem Tode in der Verwesung findet. Selbst beim göttlichen Heiland waren die ersten Anfänge der Verwesung, eine gewisse, teilweise Zersetzung vor seiner Auferstehung eingetreten, da beim Lanzenstich Blut und Wasser, also zersetztes Blut aus der durchbohrten Seite floß — es sei denn, daß wir mit manchen Exegeten (vergleiche Grimm, Das Leben Jesu, VII, 259 ff.) hier einen wunderbaren Vorgang annehmen. Man darf auch bezüglich des Heilandes die Psalmstelle 15, 10 nicht pressen: Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.

[1]) Es klingt fast sophistisch, wenn es bei Terrien (La Mère de Dieu II, 397) heißt: Aussi bien, n'est-ce pas simplement à la mort, mais à la mort qui dissout et corrompt, que le souverain juge a condamné l'homme coupable et déchu (Gen. III, 19). Der Tod war eine Strafe für den gefallenen Menschen, auch abgesehen von der dem Tode folgenden Auflösung und Verwesung. Die subtile Distinktion zwischen Tod und Verwesung hat in den bezüglichen Stellen der Heiligen Schrift durchaus keinen Anhalt.

Uebrigens hätte auch der Fall zwar nicht große Wahrscheinlichkeit für sich, wäre aber auch nicht absolut undenkbar, daß der Leichnam der seligsten Jungfrau nach dem Beispiele mancher anderer Heiligen durch ein Wunder der göttlichen Allmacht im Zustande der Unverweslichkeit erhalten wird und an einem Orte, der uns unbekannt ist — vielleicht an einem außerirdischen Orte — der Auferstehung entgegensieht.[1])

Auf diese Möglichkeit wurde schon in alter Zeit hingewiesen. So hat schon Jakob von Sarug († 521) das Fehlen eines konkreten Mariengrabes „sich nach Analogie des biblischen Berichtes über Moses durch die Annahme einer Bestattung von Gottes Hand an einem Orte, der Gottes Geheimnis ist, zu erklären gesucht".[2]) Späterhin geschah dasselbe im Martyrologium des heiligen Ado (Migne, P. l. 123, 202): Cujus dormitionem XVII. Cal. Sept. omnis celebrat Ecclesia, cujus et sacrum corpus non invenitur super terram; sic nec b. Mosyi sepulcrum, quem s. Scriptura dicit a Domino sepultum.... Quo illud venerabile Spiritus sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire.[3]) Und in dem pseudoaugustinischen, etwa zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfaßten, von den Maurinern in den Anhang des fünften Bandes der Werke des heiligen Augustinus verwiesenen Sermo 208, n. 2, heißt es: Si Moysi corpus ab homine non invenitur in terris, cum quo locutus est Deus facie ad faciem, illius quaerere dementiae est, per quam idem majestatis Deus incarnatus effulsit in terris.

Die Einwendungen Gutberlets (Dogmat. Theol. VII, 492) gegen die Möglichkeit einer solchen wunderbaren Erhaltung der Unversehrtheit des Leichnams Mariä wollen wenig besagen. Die dauernde Wiederbelebung vor der allgemeinen Auferstehung ist, wenn wir von der Auferstehung Christi absehen, ebenso wie die wunderbare Bewahrung des Leichnams vor der Verwesung eine Ausnahme von der Regel; beide Ausnahmen können darum nicht a priori als durchaus sicher hingestellt werden, beide bedürfen eines besonderen Nachweises, wenn auch die eine Ausnahme die andere ganz bedeutend an Wahrscheinlichkeit übertreffen mag.

Bei Scheeben (Dogmatik III, 576, Nr. 1741) lesen wir — und man kann Aehnliches auch von unseren Kanzeln öfters verkünden hören — von „einer echt theologischen, seit dem Mittelalter[4]) allgemein (?) gewordenen Anschauung, daß Maria nicht

[1]) Auch Renaudin bemerkt (Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä, S. 63 f.): „Gott hätte auch, indem er den Leib Mariä nicht wieder mit der Seele vereinte, denselben noch vollkommener erhalten können, als er dies bei mehreren Heiligen getan.... Es wäre dies ein Sieg über den Tod gewesen, weniger vollständig zwar als durch die Auferstehung, aber dennoch ein wirklicher Sieg."

[2]) A. Baumstark im „Oriens christianus" IV (1904), 387 f. Vgl. Niessen, Die Mariologie des heiligen Hieronymus, S. 218.

[3]) Auch das Martyrologium des seligen Notker Balbulus († 912) läßt die Möglichkeit offen, daß „reverendissimum illud corpus, ex quo Deus est incarnatus, adhoc alicubi in terra celatur, revelatio utique ipsius ad destructionem Antichristi reservatur" (Migne, P. l. 131, 1142).

[4]) Schon Albert der Große sagt Qu. 132 super „Missus est": Credimus, quod (Maria) mortua est sine dolore prae amore.

nur aus demütigem und liebevollem Gehorsam den nicht geschuldeten Tod frei übernommen habe, sondern recht eigentlich aus Liebe gestorben, d. h. ihr Tod in Gestalt einer durch die übernatürliche Macht der göttlichen Liebe bewirkten Auflösung eingetreten sei — sei es in der Weise der Verzehrung der natürlichen Lebenskraft durch das Schmachten der Liebe, sei es durch die Gewalt einer Liebesekstase, welche die Seele vom Körper trennte, sei es dadurch, daß Maria durch ihre Liebe Gott bewegte, ihr leibliches Leben nicht länger zu erhalten". Es ist gewiß ein schöner, das Gemüt ansprechender Gedanke, daß Maria aus Liebe, aus Sehnsucht nach ihrem göttlichen Sohne gestorben sei. Aber diese Annahme kann für den Theologen eigentlich doch nur als akzeptabel erscheinen unter der Voraussetzung, daß Maria dem allgemeinen Gesetze des Todes unterstand. Wenn dagegen die Gottesmutter mit der Gnade der unbefleckten Empfängnis auch alle Gnaden des Urstandes empfing, also, wenn vielleicht nicht auf das „non posse mori", so doch auf das „posse non mori"[1]) Anspruch hatte, wie kam es, daß sie trotzdem starb, wie konnte die „übernatürliche Macht der Liebe" ihre Auflösung bewirken, wie konnte „die Gewalt einer Liebesekstase ihre Seele vom Leibe trennen" oder ihre natürliche Lebenskraft „durch das Schmachten der Liebe verzehrt" werden?[2]) Wie konnte Gott durch die Liebe und Sehnsucht Mariä bewegt werden, „ihr leibliches Leben nicht mehr zu erhalten", statt sie direkt, ohne vorherigen Tod,

[1]) Im Paradiese war nach dem Berichte der Heiligen Schrift die leibliche Unsterblichkeit nicht eine direkte Folge der justitia originalis, sondern war vermittelt durch den Genuß der Speise, besonders der Frucht des „Baumes des Lebens", war also nicht ein „non posse mori", sondern ein bloßes „posse non mori". Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I, qu. 97, a. 1: Non enim corpus ejus (primi hominis) erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. L. c. a. 3, ad 3: Si homo (primus) sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. L. c. a. 4: Sequitur decrementum et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae.

[2]) Man hat auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht (vgl. Terrien, La Mère de Dieu II, 332 ff.), daß es nicht die vorteilhafteste Auffassung von der Liebe Mariä ist, sich die Gottesmutter, die in ihrem brennendsten Schmerze unter dem Kreuze aufrecht stand, vorzustellen, wie sie in stürmischer Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit ihrem göttlichen Sohne ihre Lebenskräfte aufzehrte, oder sich von einem Exzesse eines solchen Verlangens bis zur gewaltsamen Trennung der Seele vom Leibe fortreißen ließ. — Raynaud geht noch weiter, wenn er (Diptycha Mariana, Punct. X, n. 17) argumentiert: Quicquid sit de affectibus appetitus sensitivi, amorem tamen supernaturalem valde perfectum fuisse beatae Virgini liberum, constare videtur ex eo, quod alioqui non fuisset meritorius. Si igitur beata Virgo sponte ac libere addixisset se amori adeo violento, ut animam e corpore exturbaret, homicida sui ipsius dicenda esset. Tantum igitur abest, ut honor Deiparae accedat ex obitu, per amorem adeo validum ac turbidum, qui corporis et animae divortium inferat, ut potius cedere in contrarium videatur.

aus dem irdischen in das himmlische Leben hinüber zu nehmen, wie es nach I Thess. 4, 17 mit den bei der Wiederkunft des Herrn zum Gerichte noch lebenden Gerechten der Fall sein wird? Wenn Gott der Mutter seines Sohnes mit der Gnade der Immaculata conceptio (zugleich mit den übrigen präternaturalen Gaben) das Geschenk der leiblichen Unsterblichkeit verliehen hatte, wie sollen wir es uns erklären, daß Gott dieses Geschenk wieder zurückgenommen hat? Wer kann uns in befriedigender Weise[1]) die Absicht Gottes erklären, als er Maria „den nicht geschuldeten Tod" zumutete, oder daß Maria selbst (proprio motu) auf das ihr durch die unbefleckte Empfängnis gewordene Privileg der Unsterblichkeit, auf das „posse non mori" verzichtete[2]) — nachdem sie als „martyr in anima"[3]) zugleich mit ihrem Sohne „unter dem Kreuze in höchsten geistigen Schmerzen das Opfer dargebracht"? Die bloß äußerliche Vollendung des auf Kalvaria dargebrachten großen Opfers durch einen sanften und lieblichen Tod, „wie in einem Schlafe der Liebe",[4]) sowie die

---

[1]) Die bei Terrien (La Mère de Dieu II, 322 f.) zusammengestellten, von den Theologen geltend gemachten Konvenienzgründe können weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit eine solche befriedigende Erklärung bieten.

[2]) So stellt es die 1672 zu Jerusalem gegen die Protestanten abgehaltene griechisch-schismatische Synode dar, welche aus einer Homilie des Patriarchen Cyrillus Lukaris die Stelle übernahm und mit ihrer Zustimmung versah (Harduin XI, 198 f.): „Indes hatte sie (Maria) von Gott die Gnade erhalten, daß sie, wenn sie gewollt hätte, den Tod niemals erlitten hätte, sondern noch, während sie des Lebens teilhaftig war, in den Himmel versetzt worden wäre; sie wollte aber von diesem Vorrechte keinen Gebrauch machen." Vgl. Passaglia, De Deiparae conceptione immaculata sect. VI, a. 1, n. 1488. — Aehnlich ist der Gedankengang bei Renaudin, De la définition dogmatique de l'assomption de la T. S. Vièrge, S. 7: Adam und Eva hatten im Paradies das Privileg nicht des non posse mori, sondern des posse non mori. Hätten die ersten Menschen nicht gesündigt, so wäre ihren Nachkommen nur das posse non mori vererbt worden. In diesem Falle befand sich die ohne Sünde empfangene seligste Jungfrau. Sie verzichtete auf das ihr zustehende Privileg des posse non mori, „pour satisfaire, dans des proportions inégales, au plan divin de la Redemption". Aber inwiefern lag dieser Verzicht im göttlichen Erlösungsplan? Das wäre die Frage, die annoch einer befriedigenden Lösung harrt.

[3]) Die nachstehenden Sätze des heiligen Bernhard aus dem Sermo de 12 praerogativis B. Mariae V. n. 14 f. sind unseren Lesern aus dem Brevier (2. Noct., fest. 7 dolorum B. M. V.) bekannt: Tuam ergo pertransivit animam vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus, in qua nimirum corporis sensum passionis excesserit compassionis affectus.... Non miremini, fratres, quod Maria martyr in anima fuisse dicatur.... Unde haec tibi sapientia, ut mireris plus Mariam compatientem, quam Mariae filium patientem. Ille etiam mori corpore potuit, ista commori non potuit.

[4]) Scheeben a. a. O. — Vgl. Kurz, Mariologie, S. 106, 376: „Ihr Tod war nur ein sanftes Hinüberschlummern.... Maria starb; nicht infolge einer Krankheit, sondern verzehrt von Liebe und Sehnsucht nach ihrem göttlichen Kinde; sie fühlte keinen Schmerz, sie erzitterte nicht, als der letzte Augenblick gekommen war; allmählich nur löste sich die Seele vom heiligen Leibe und schwebte hinüber, um ewig bei ihrem Sohne zu sein." Schon in der Festpräfation des Missale gothicum heißt es: Non subdita dolori per partum, nec labori per transitum.

Konvenienz der Gleichförmigkeit mit dem Lebensende ihres göttlichen Sohnes[1]) scheinen uns hiefür eine genügende Erklärung nicht zu bieten.

Man ist wirklich berechtigt, mit Amadeus von Lausanne († um 1159) die Frage zu stellen (Hom. VII de Virg. assumpt. — Migne, P. l. 188, 1337): Passa est (Maria) demum magis spiritu quam carne cum moriente (Filio suo), revixit spiritu cum resurgente, et quare non ascendit cum ascendente?[2]) Amadeus gibt hiefür eine Reihe von Gründen an.[3]) Aber unsere Liturgie scheint

---

[1]) Nach Gutberlet (Dogmat. Theol. VII, 489) konnte Maria „der Tod wegen der Aehnlichkeit mit ihrem Sohne nicht erspart werden". Vgl. Kurz, Mariologie, S. 375: „Maria starb, um auch hierin das Los ihres göttlichen Sohnes zu teilen, ihm gleichförmig zu werden. Oder sollte die Mutter eines besseren Loses sich erfreuen als der Sohn? Sollte ein Glied des mystischen Leibes den Vorrang behaupten vor dem Haupte? Christus, das Haupt des geheimnisvollen Leibes der Kirche, hat den Tod auf sich genommen, mußte nicht die Mutter dem Sohne, das Glied seinem Haupte gleichförmig werden?" — Scheeben (Dogm. III, 575) führt noch einen weiteren Konvenienzgrund für den Tod Mariä an: „Die Oekonomie der Erlösung verlangte mit dem Tode Christi auch ihren Tod — nicht zwar als einen zweiten Sühnetod —, sondern damit die Mutter nicht über dem Sohne zu stehen scheine, vielmehr durch ihren Tod die eigene wahre Menschennatur und darin auch die ihres Sohnes bekunde." Der an letzter Stelle (vgl. auch Kurz, Mariologie, S. 375) geltend gemachte Konvenienzgrund ist schon bei dem heiligen Patriarchen Germanus von Konstantinopel († 733) zu lesen (Migne, P. gr. 98, 345), ebenso in griechischen Menäen (vgl. Janssens, Summa theol. V, 954 f.); aber es dürfte doch wohl die Meinung gestattet sein, die „wahre Menschennatur" Mariä sei so ausreichend durch die göttliche Offenbarung bezeugt und sichergestellt, daß es eines weiteren Zeugnisses durch ihren Tod kaum mehr bedurfte. Auf keinen Fall kann diesem Konvenienzgrund eine ausschlaggebende Bedeutung in unserer Frage zuerkannt werden. Wie wäre es auch sonst erklärlich, daß uns aus der Zeit, als der Kampf gegen die Leugner der wahren Menschennatur Christi, die Doketen und Gnostiker, auf der Tagesordnung stand, kein Hinweis auf den Tod und die Auferstehung Mariä überliefert worden ist?

[2]) Nicht alle werden das Gegenargument bei Renaudin (Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä, S. 55) verstehen und als durchschlagend anerkennen können: „Für Maria war der Tod Fundament und Veranlassung eines Triumphes, der, wäre sie lebend in den Himmel aufgenommen worden, ihrer Glorie entgangen wäre. Denn es war für sie weit ehrenvoller (?), nach einem.... von dem unseren wesentlich verschiedenen Sterben auferweckt zu werden und den Christen aller Zeiten als Siegerin über alle Bande des Todes zu erscheinen."

[3]) Einen dieser Gründe eignet sich auch Terrien (La Mère de Dieu II, 334) an, indem er für die Verlängerung des Lebens Mariä auf die Mission der Gottesmutter für die Urkirche, auf den hohen Nutzen verweist, den die Anwesenheit Mariä für die ersten Christen hatte als „Trösterin, Vorbild und Mutter". Allein das Zurücktreten Mariä in dem letzten Abschnitt ihres Lebens (nach der Himmelfahrt ihres göttlichen Sohnes und Sendung des Heiligen Geistes), das fast auffällige Schweigen von ihr sowohl in der Heiligen Schrift als in der kirchlichen Ueberlieferung scheint doch nicht dafür zu sprechen, daß wir hier (Decebat matrem Domini.... primo terris regnare, et ita demum coelos cum gloria suscipere, meint Amadeus von Lausanne a. a. O., Sp. 1338) den entscheidenden Grund für den Aufschub der Assumptio corporalis vor uns haben.

uns diese Frage am besten zu beantworten, wenn sie für den Tod Mariä die „conditio carnis" anführt,[1]) die Natur des dem Gesetze des Todes infolge der Sünde Adams unterworfenen Fleisches.

Wilhelm Wundt (1832 bis 1920).

Ein Gedenkblatt. Von Dr Seb. Pletzer.

Warum ich die Leser der „Quartalschrift" wieder mit einem Stück Geschichte der Philosophie behellige? In einem Artikel über Ernst Haeckel (1920: II, S. 194 bis 201; III, S. 361 bis 370) erinnerte ich daran, daß zur Ueberwindung des modernen Materialismus eine Vertiefung in die Psychologie unerläßlich ist. Nun ist gerade der Begründer der modernen Psychologie, Altmeister **Wilhelm Wundt**, dessen Name ein Programm bedeutet und an dessen Lebenswerk man unmöglich achtlos vorübergehen kann, vom Schauplatz abgetreten; er ist Ende August 1920 im Alter von 88 Jahren zu Leipzig gestorben. So dürfte es sich empfehlen, für solche, die sich über den bedeutenden Forscher nicht aus umfangreicheren Werken informieren können, eine kurze Uebersicht über sein Leben und seine Werke zu bieten und mit ein paar Streiflichtern über die Hauptpunkte seiner Lehre zu orientieren.

I. Lebensgang und Werke.[2])

Der Vater W. Wundts war der evangelische Pfarrer des badischen Dorfes Neckarau, das seit 1899 in die Kreishauptstadt Mannheim einbezogen wurde. Hier ist Wilhelm am 16. August 1832 geboren. Der reichbegabte Studiosus wandte sich der Medizin zu, die er in Tübingen, Heidelberg und Berlin studierte (1851 bis 1856); nebenbei hat er aber auch noch die gesamte, neuere naturwissenschaftliche Bildung lernbegierig in sich aufgenommen und seine Fachkenntnisse philosophisch vertieft. Nach Abschluß seiner Studien begab er sich gleich auf die akademische Laufbahn, die er 1857 als Privatdozent für Physiologie in Heidelberg begann, wo er auch kurze Zeit Professor Helmholtz Assistenzdienste leistete. 1864 wurde er daselbst zum a. o. Professor ernannt. Schon gleich das erste Jahr

[1]) Quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, heißt es in der Secreta vom 15. August.

[2]) Edm. König, Wundt als Psycholog und Philosoph, 1902; Rudolf Eisler, W. Wundts Philosophie und Psychologie, 1902; Paßkönig, Die Psychologie W. Wundts, 1912; Stanley Hall, Die Begründer der modernen Psychologie, 1914 (Wundt urteilt aber darüber: „von Anfang bis zu Ende erfunden"); Emmel, Wundts Stellung zum religiösen Problem, 1912; Klimke, Der Mensch; Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie W. Wundts, 1908; Vorländer, Geschichte der Philosophie, II. Bd., S. 413 bis 418; Brasch, Deutsche Philosophen.

seiner Lehrtätigkeit brachte sein Erstlingswerk: „Die Lehre von der Muskelbewegung" (1858). Es folgten bald seine „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung" (1862). Das Jahr darauf erschienen zum erstenmal seine umfangreichen „Vorlesungen über Menschen- und Tierseele" (1911[5]), die in Form von 57 gemeinverständlichen Vorlesungen durch den ganzen Bereich der Psychologie und ihrer Grenzwissenschaften führen; auch die Völker- und Tierpsychologie werden herangezogen, letztere ziemlich stark anthropomorphisierend. Dabei erscheint gleichfalls auch schon das Experiment als die Krone der naturwissenschaftlichen Methode, auf die seelischen Zustände in Anwendung gebracht: zur vertiefenden Ergänzung und zur Paralisierung der Fehler in der Selbstbeobachtung. Die psychischen Funktionen werden in betreff ihrer Intensität und Zeitdauer an den Wirkungen gemessen, die sie hervorbringen und von denen sie hervorgebracht werden, an den Sinnesenergien und körperlichen Erregungen. Von der zweiten Auflage an sind die Vorlesungen von den noch mehr materialistischen Anschauungen der ersten bedeutend abgerückt, wofür ihn Haeckel wegen seiner Metamorphosen arg anrempelte. 1865 gab er ein „Lehrbuch der Physiologie des Menschen" heraus, welches besonders Anfänger in die Materie einführen sollte, aber auch Fortgeschrittenen das Denken reichlich befruchtet (1878[4]); 1866 veröffentlichte er die Schrift: „Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip"; 1867 ein „Handbuch der medizinischen Physik"; 1871 „Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren". Das Jahr 1873 brachte sein Hauptwerk und Meisterwerk, die epochemachenden „Grundzüge der physiologischen Psychologie" (jetzt drei starke Bände, 1909[6]), ein großartiges Sammelwerk der experimentellen Ergebnisse und eine reiche Fundgrube wertvollen, sehr übersichtlich geordneten Materials, das für das Spezialstudium immer noch unentbehrlich ist; der amerikanische Psycholog Stanley Hall nennt es „Das Vademekum der Laboratorien der ganzen Welt". Wundt bekundet darin seine unerreichte Meisterschaft in der vollen Beherrschung des umfassenden Tatsachenmaterials und in der Kunst einer leicht übersehbaren Ordnung desselben. Diese Werke lassen schon ersehen, wie der Physiologe durch seine Studien immer mehr auf das philosophische Gebiet hinübergeleitet wurde; seinen besonderen Vorbildern Lotze und Fechner gleich ging er denn auch förmlich zur Philosophie über. So folgte er dann einem Ruf nach Zürich und lehrte dort 1874 als Ordinarius Philosophie. Aber schon im Herbst des nächsten Jahres kam er nach Leipzig als Nachfolger und „rechtmäßiger Erbe" Fechners, dessen Psychophysik er durch seine Forschungen methodisch ausgebaut und nunmehr vollends zur Geltung gebracht hat. In Leipzig wirkte er nun durch 42 Jahre als Ordinarius für Philosophie (von 1875 bis 1917), wo er vom Lehramte zurücktrat. Seine Be-

rufung beweist klar, daß er den Vertretern der Wissenschaft als hervorragende Größe galt; denn obwohl besonders in Leipzig die Herbartsche Schule damals tonangebend war und deren Vertreter Drobisch (nebst Ziller und Strümpell) eine unumschränkte Herrschaft ausübte, erfolgte Wundts Berufung trotz seiner Gegnerschaft gegen Herbart.

Mit der Programmrede „Ueber den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaft" eröffnete er seine Tätigkeit. Ungemein fruchtbar war nun da zunächst sein literarisches Schaffen. Neben den Neuauflagen der schon genannten Hauptwerke erschienen Jahr für Jahr Zeugen und Früchte seiner imponierenden Geistesarbeit, die vielfach auch wieder mehrmals aufgelegt werden mußten. Es seien nur die wichtigsten davon aufgeführt. Sehr viele Auflagen erlebte sein „Grundriß der Psychologie" (1913[11]), ein kurzer Leitfaden für seine Hörer; die kleinere „Einführung in die Psychologie" erschien 1913 in dritter Auflage. Schon von allem Anfang an wollte er nie ein exklusiver Empirist sein, sondern von der Erfahrung zum begrifflichen Erkennen fortschreiten und so auch den Geisteswissenschaften sich zuwenden. So schrieb er seit 1880 seine große „Logik" (1908[3]; jetzt drei Bände: I. Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie; II. Logik der exakten Wissenschaften; III. Logik der Geisteswissenschaften). Viel Nachahmung hat er darin gefunden, daß er der Logik eine psychologische Grundlegung vorausschickte: eine Schilderung der Entwicklung des Denkens und der logischen Formen. Wie W. J. Stuart Mill — den er auch in der behaglich breiten Darstellung vielfach nachahmte — will er in der Logik eine Methodenlehre der einzelnen Wissenschaften bieten. Er ist darin Vertreter des Nominalismus. 1889 kam sein „System der Philosophie" heraus (2 Bände 1907[3]), worin er ein bedeutsames, idealistisches System vollständig ausbaute und als voluntaristischer Metaphysiker auftrat. Man findet in dem Werk eine kurze systematische Darstellung und prinzipielle Begründung aller in den übrigen Hauptwerken enthaltenen Gedanken; Wundt wollte darin eine Zusammenfassung aller seiner Erkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes gleich befriedigenden Welt- und Lebensanschauung bieten. Dazu gehört auch die später erschienene „Einleitung in die Philosophie" (1901; 1913[6]). Wundt hat durch diese Werke eine große Wirkung erzielt, indem er die Metaphysik wieder zu Ehren brachte, die von dem Skeptizismus für unmöglich erklärt worden war. Auch auf die Ethik hat er die empirische Methode angewendet; sie ist ihm im wesentlichen eine psychologische Zergliederung der Erscheinungen des sittlichen Lebens. Alle jene Regeln, zu deren Formulierung diese Wissenschaft gelangt, müssen sich auf Beobachtungstatsachen aus dem sittlichen Leben gründen. Glückseligkeit ist ihm nicht das Ziel, sondern nur ein Nebenerzeugnis der Sittlichkeit; sein Moral-

prinzip und Ziel des sittlichen Strebens ist der stete Kulturfortschritt. Die Motive des sittlichen Handelns läßt er ausschließlich aus Gefühlen entstehen, besonders Ehrfurchts- und Neigungsgefühlen. Seine dreibändige „Ethik“, eine der bedeutendsten Leistungen in der modernen ethischen Literatur, erschien 1886 (1912[4]).

Noch ein weiteres Gebiet hat er mit frischer Geistesenergie und bewundernswerter Geschicklichkeit beschritten und darauf eine seiner bedeutendsten Leistungen geschaffen. Das Riesenwerk der „Völkerpsychologie“ behandelt in sieben stattlichen Bänden die Sprache, die Kunst, Mythus und Religion (1900 bis 1906; 1912[3]); kürzer zusammengefaßt sind deren Ergebnisse in den „Elementen der Völkerpsychologie“ (1913[2]). Neben den großen Werken kamen noch eine ganze Reihe kleinerer Schriften heraus. Darunter sind besonders geschätzt seine „Essays“ (1886; 1906[2]), 14 Abhandlungen aus den verschiedensten Gebieten der Philosophie, als Muster monographischer Untersuchungen gepriesen. Ferner: „Prinzipien der mechanischen Naturlehre (1910[2]). In der Schrift „Hypnotismus und Suggestion“ (1911[2]) trat er als ernster Gegner der Mißbräuche mit dem Hypnotismus auf, wie er auch gelegentlich sich gegen den Unfug mit den ‚rechnenden Pferden‘ ausgesprochen hat. Es seien nur noch erwähnt: „Naturwissenschaft und Psychologie“ (1911[2]); „Reden und Aufsätze“ (1913); „Sinnliche und übersinnliche Welt“ (1914); ein pietätvolles Gedenkblatt für seinen Universitätskollegen, den Historiker „Karl Lamprecht“, schrieb er 1915. Neben unzähligen Artikeln und Abhandlungen in verschiedenen Fachzeitschriften hat er im Verein mit seinen Schülern seit 1883 die „Philosophischen Studien“ herausgegeben, seit 1904 als „Psychologische Studien“ fortgesetzt. Aus seinem literarischen Nachlasse wurden 1920 herausgegeben: „Erlebtes und Erkanntes“ (Eine Autobiographie) und „Die Weltkatastrophe und die deutsche Philosophie“ (fordert Rückkehr zum Idealismus; größtenteils aus obiger Biographie).

Von noch weit größerem Einfluß und von ganz außerordentlicher Bedeutung für die ganze Entwicklung der modernen Psychologie wurde Wundt durch sein psychologisches Institut, durch welches er der experimentellen Methode zum Durchbruch verholfen hat. Im Winter 1879 wurde über dem Konvikt zu Leipzig ein bescheidenes Zimmer für psychologische Versuche als Privatinstitut Wundts eingerichtet. In dem beschränkten Raum und bei den bescheidenen technischen Hilfsmitteln konnte nur klein angefangen werden. Mit nur wenigen Schülern machte sich Wundt daran, Messungen und Berechnungen psychischer Zustände vorzunehmen. Der Bewußtseinsinhalt sollte auf diese Weise aufs genaueste analysiert, dessen Elemente nach ihren quantitativen und qualitativen Eigenschaften erforscht und ihre Verhältnisse der Existenz und Aufeinanderfolge in exakter Weise ermittelt werden. Zunächst mußten sie sich auf einige

ganz bestimmte Fragen einschränken, so vorzüglich auf psychische Zeitmessungen, Untersuchungen über den Zeitsinn und über das Webersche Gesetz. Rastlose Arbeit und opferfreudige Unermüdlichkeit zeitigten bald seltene Erfolge. Wundt erfand äußerst sinnreiche Apparate zu seinen Messungen und subtilen Untersuchungen (z. B. die Komplikationsuhr, das Chronoskop u. s. w.) und erarbeitete durch seine planmäßig geleiteten Versuche gar manche fruchtbare Erkenntnisse. So wurde denn aus dem einen Stübchen im alten Gebäude bald eine ganze Reihe von wohleingerichteten Sälen, in welchen man in erfolgreicher Arbeitsteilung nunmehr fast allen Grundproblemen des Seelenlebens auf dem Wege des Experimentes näher zu kommen sucht und auch reiche Befruchtung erzielte. Es werden die physischen Reize, die physiologischen Vorgänge und Empfindungen auf die Grenzen der Reizwirkungen erforscht; die psychischen Gebilde, wie Ton-, Zeit- und Raumvorstellungen nach den ihrer Synthese zugrunde liegenden Gesetzen untersucht und darin besonders das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Reiz und Empfindung festgestellt, in feinen Zeitmessungen die Beharrung und der Wechsel der Vorstellungen ins Auge gefaßt, die Dauer und der Fluß der Vorstellungen beobachtet; Gefühle und Gemütsbewegungen werden durch Ausdrucksbewegungen (Mienenspiel, Veränderung des Pulses, der Atmung u. s. w.) in den Bereich der Versuche gerückt.

Von der Musteranstalt Wundts aus hielt die experimentelle Psychologie ihren Siegeszug durch die gelehrte Welt. Fast an allen deutschen Universitäten entstanden ähnliche Laboratorien; besonders hervorgehoben seien die in Hamburg, München, Berlin, Breslau, Tübingen, Karlsruhe und Würzburg. Eine spezielle Anwendung machte diese Arbeitsstätte der Pädagogik dienstbar und so entstanden in Leipzig selbst 1916 auch noch das Institut des Leipziger Lehrervereins, das über eine reiche Sammlung von Apparaten und eine große Bücherei verfügt und durch seine jährlichen Veröffentlichungen schon Wertvolles geleistet hat. In Wien hat die Lehrerakademie ein pädagogisch-psychologisches Laboratorium; ebenso ist ein pädagogisches Seminar an der Lehrerakademie in Graz und ein Laboratorium an der Lehrerbildungsanstalt in Komotau; Professor Dr Rudolf Peerz richtete sich ein Laboratorium ein und arbeitet rührig für die Umwertung der Ergebnisse seiner Untersuchungen auf die Schulpraxis in seinen „Blättern für den Abteilungsunterricht“. Vorzüglich in der Gedächtnisforschung sind von manchen dieser Laboratorien wertvolle Resultate erzielt worden, die in einem Büchlein von Wretschner: „Das Gedächtnis im Licht des Experimentes“ (Orell-Füßli, Zürich 1910) mit praktischer Anwendung auf Erziehung und Unterricht nützlich zusammengestellt sind. In gesundem Fortschritt wurden neuestens auch die Denk- und Willensvorgänge in den Kreis der Untersuchungen einbezogen: das „Lehr-

buch der experimentellen Psychologie" von Fröbes und Lindworski, „Der Wille", geben darüber reichlich Aufschluß.

Schüler Wundts haben sich über die ganze Welt verbreitet und seine psychologische Methode allenthalben zur Geltung gebracht. An der katholischen Universität Löwen errichtete Thiéry ein Universitätsseminar für experimentelle Psychologie und A. Michotte leistete daselbst Hervorragendes besonders in der Willensforschung. Namentlich auch in den Vereinigten Staaten fanden diese Forschungsinstitute begeisterte Aufnahme. Auch in allen übrigen Kulturstaaten hat man sich die grundlegenden Arbeiten Wundts zunutze gemacht. Durch sein psychologisches Laboratorium ist Wundt der Vater der modernen Psychologie geworden. An seinem Institut hing Wundt auch mit allen Fasern seines Herzens und hat dessen Leitung auch nach der Zurücklegung der Lehrtätigkeit bis zuletzt noch beibehalten. Er ist dadurch geradezu der bedeutendste Vertreter der außerkirchlichen Philosophie geworden.

Am 31. August 1920 ist Wundt auf seinem Ruhesitz in Großbothen bei Leipzig gestorben.

II. Einige Punkte aus Wundts Lehre.

Es würde den Rahmen einer kurzen geschichtlichen Uebersicht weit überschreiten, das ganze System Wundts allseitig zur Darstellung zu bringen. Es sollen nur einige Hauptpunkte herausgegriffen werden, die für Wundts System ganz besonders charakteristisch sind und seine Weltanschauung beleuchten.[1]) Im allgemeinen sei nur bemerkt, daß Wundt in vieler Beziehung den aristotelischen Gedankengängen sich nähert, jedoch ohne die letzten Konsequenzen zu ziehen. Er sagt darüber selbst: „Die Ergebnisse meiner Arbeit stimmen weder mit dem Materialismus, noch mit dem platonischen oder kartesianischen Dualismus überein; nur der aristotelische Animismus, welcher die Psychologie an die Biologie anknüpft, ergibt sich als annehmbare metaphysische Schlußfolgerung aus der experimentellen Psychologie." Wenn er häufig Ausfälle macht gegen die Scholastiker und verächtlich von ihnen urteilt, erlag er nur einer weitverbreiteten und eingerosteten Modeströmung, hat doch ein Prantl den heiligen Thomas von Aquin für einen beschränkten und unklaren Kopf erklärt, wie die meisten Lehrbücher der Geschichte der Philosophie nur ein armseliges Zerrbild der Scholastik geboten haben; Wundt meinte, die scholastische Psychologie wäre nur ganz von vorgefaßten Meinungen und Vorurteilen überwuchert. Im übrigen zeichnet er sich durch Mäßigung und Zurückhaltung im Urteil wohltuend aus.

1. Eine besonders hervorstechende Lehre Wundts ist seine Aktualitätstheorie; sie gilt ihm geradezu als Schlüssel zur Weltanschau-

---

[1]) Eine kurze Darlegung und Kritik des ganzen Systems bringt das „Philos. Jahrb. d. G. G." 1891, S. 281/96; 341/59.

ung und seine Psychologie heißt man kurzweg „Aktualitätspsychologie". Zurückgehend auf den Skeptiker David Hume (1711 bis 1776), dem das Ich nur ein „Bündel von Perzeptionen war, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind", nennt er die Seele den Komplex der in einem Individuum sich abspielenden, seelischen Vorgänge, die Zusammenfassung der Gesamtheit der psychischen Bewußtseinserfahrungen. Ein reales Subjekt dafür, eine Seelensubstanz, sei nur eine phantasievolle Konstruktion und eine grundlose Annahme. In der Erfahrung gebe nichts Anlaß zur Fiktion einer transzendenten Substanz, die nicht wieder nur dieser Zusammenhang des Vorstellens, Fühlens und Wollens selbst wäre. Träger und Getragenes wären nichts wesentlich von einander verschiedenes, sondern in Wirklichkeit identisch, bloß in logischer Betrachtung gesondert. Die Seele wäre also nicht eine Wirklichkeit, die noch übrig bliebe, wenn man von all ihren Erlebnissen absieht. Der Begriff einer Seelensubstanz wird als innerlich unvollziehbar abgelehnt. Die große Mehrzahl der modernen Denker steht noch immer ganz unter dem Banne dieser Wundtschen Vorstellungsweise.

Doch dieser von Wundt vertretene Standpunkt ist unhaltbar und wird den Forderungen eines widerspruchsfreien Denkens nicht gerecht. Vorgänge ohne ein Etwas, an dem sie sich ereignen, sind nicht denkbar; wie es nicht eine Bewegung geben kann, die nicht die Bewegung eines Etwas wäre, das sich bewegt oder bewegt wird, ebensowenig gibt es etwas Psychisches ohne ein Subjekt. Die Tatsache des Ich ist nur in der Existenz eines substantiellen Seelenwesens begründet. Obgleich die psychischen Tatsachen beständig wechseln, bleibt das Ich kontinuierlich dasselbe; obwohl die psychischen Erlebnisse vergehen, beharrt das Ich und bleibt lückenlos bestehen. Besonders die Tatsache der Erinnerung offenbart deutlich die Beharrlichkeit des Ich. So zeigt uns die eigene Erfahrung einen beharrenden Träger der Bewußtseinserlebnisse, eine wirkliche Seelensubstanz; so mag der Psycholog Pfänder die Wundtsche Aktualitätshypothese und die „Psychologie ohne Seele" mit Recht eine „monströse Schulverirrung" genannt haben; sie beruht auf einem zu weit gehenden Festhalten an der Empirie.[1])

2. Mit dem Namen Wundt besonders verknüpft ist auch die Theorie des psychophysischen Parallelismus. Im Interesse der „geschlossenen Naturkausalität" nimmt er als empirisches Postulat einen psychophysischen Parallelismus an, der eigentlich nur die Ko-

---

[1]) Eine gründliche Auseinandersetzung über die Frage, ob die Seele Tätigkeit oder Substanz ist, bietet: Gutberlet, Der Kampf um die Seele (Kirchheim, Mainz 1903²), 2. Vortrag, S. 57 bis 120. Ferner: Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (Schöningh, Münster 1920³): I., S. 270 bis 280. Auch: Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (Herder 1919²): 3. Kap., S. 49 bis 68.

existenz der physischen und psychischen Erscheinungen ausspricht. Ausgegangen wird von der Erfahrungstatsache, daß es im Menschen zwei Reihen von Geschehnissen gibt, psychische und physische, geistige Tätigkeiten und Gehirnprozesse, die vollkommen parallel miteinander verlaufen, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen; die psychischen Vorgänge bilden unter sich eine lückenlose Kausalreihe, welche als Ganzes die einzelnen Glieder der Reihe trägt; ebenso bilden die physischen Vorgänge eine geschlossene Kausalreihe, d. h. jeder physische Vorgang wird von einem unmittelbar vorhergehenden ebenfalls physischen Vorgange hervorgebracht; ein Hinübergreifen aus einem Gebiet ins andere gibt es aber nicht wegen ihrer Unvergleichbarkeit. Die materiellen Vorgänge können immer nur wieder materielle Vorgänge zur Ursache haben und die psychischen Vorgänge können nur von psychischen Vorgängen hervorgebracht werden. Neuere Parallelisten behaupten noch weiters, diese beiden Reihen seien aber im Grunde eigentlich nur eine einzige Realität, die sich nur in zwei verschiedenen Weisen offenbare; man könne sie sich vorstellen wie die innere und äußere Seite einer mathematischen Kugelschale, die nur in der Betrachtungsweise voneinander verschieden sind. — Als Hauptargument wird „das Prinzip von der Erhaltung der Energie" angeführt; wären die materiellen Gehirnvorgänge die Ursache von den geistigen Vorgängen, so würde ein Teil der Energie aus dem materiellen Gehirnsystem und aus der materiellen Welt verschwinden; und wären geistige Vorgänge die Ursache von materiellen, dann würde damit die materielle Welt in unerklärlicher Weise vermehrt. — Auch in dieser Parallelismustheorie hat Wundt die größte Mehrheit der modernen Psychologen auf seiner Seite.

Gegen die Beweisführung ist einzuwenden, daß das Aequivalenzprinzip mit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nichts zu tun hat; es betrachtet nur die Wechselwirkung zwischen zwei Körpern; es sagt aber nichts, was geschehe, wenn nicht ein Körper auf einen anderen Körper, sondern der Leib auf die Seele und die Seele auf den Leib wirke. In dem Kreis, auf den jenes Gesetz sich bezieht, wird es durch Wechselwirkung von Leib und Seele nicht beeinträchtigt; daß die Geltung des Gesetzes auf die ganze materielle Welt und gar auf das Universum ausgedehnt werde, wäre eine vollständig willkürliche Annahme; wer dieses annimmt, setzt voraus, was erst zu beweisen wäre. Aber auch selbst wenn das Konstanzgesetz wirklich volle Geltung hätte, könnte immer noch die Energieverteilung eine Aenderung erfahren, ohne daß die Energiesumme sich ändere. Für jeden Fall bleibt die Parallelismustheorie unannehmbar wegen der unlösbaren Schwierigkeiten und Konsequenzen, deren Annahme gänzlich unzulässig ist.[1])

---

[1]) Eine anschauliche Schilderung solcher Konsequenzen bringt **Vogt**, Stundenbilder der philosophischen Propädeutik, I., S. 408 bis 426.

3. Aus der Ethik Wundts ist besonders sein Determinismus zu beanstanden. Wenn er der menschlichen Seele Freiheit zuspricht, so versteht er diese in ganz anderem Sinne als die Indeterministen. Unzweideutig sind seine Worte: „Der Wille ist stets psychologisch determiniert"; „ohne Zwang handeln, ist überhaupt kein Handeln; Freiheit bedeutet nur, daß der Zwang von innen ausgeht, nicht von außen". Die Freiheit definiert er als „die Fähigkeit, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden". Doch läßt er die kausale Bestimmtheit der geistigen Handlungen nur psychisch begründet sein (von vorhergehenden Vorstellungen und Erwägungen), nicht durch physische Vorgänge. Er meint, der logische Charakter des Kausalgesetzes fordere notwendig den Determinismus zur Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhanges aller Bewußtseinstatsachen und der Indeterminismus verstoße gegen das Kausalgesetz: daß nichts in der Welt ohne zureichende Ursache und alles nach feststehenden Gesetzen geschehe; wäre die Willensentscheidung nicht durch das begehrte Objekt und die Beweggründe unwiderstehlich bestimmt, dann hätten wir eine Wirkung ohne Ursache. — Auch in diesem Punkt hat Wundt die Gefolgschaft des Großteils der modernen Ethiker für sich.

Gegen diese Beweisführung ist einzuwenden, daß der Wille durch das adäquate Objekt freilich determiniert wird; das ist das Gute im allgemeinen, das unendliche Gut; dieses klar und voll erfaßt, bindet die Strebekraft; beschränkte Güter aber können diese nicht ausfüllen, sind nicht die entsprechende Ursache, um die Betätigung unausweichlich zu bestimmen. Auch die Motive allein sind nicht die entsprechende Kraft, da es der Wille selbst in seiner Gewalt hat, sie auf sich einwirken zu lassen oder ihnen andere entgegen zu stellen. Das positive Beweismittel für den Indeterminismus ist das unleugbare Bewußtsein der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit.[1])

4. Einer Modeansicht ist Wundt auch unterlegen in bezug auf die Wertung der Gottesbeweise. Weil beeinflußt von der Kritik Kants, dünken sie ihn nicht zwingend und Gott ist ihm nur ein moralisches Postulat.

Wundt geht hierin zu weit in den Zugeständnissen an den Subjektivismus. Das Kausalitätsprinzip, das die Grundlage für die Gottesbeweise abgibt, ist ein absolut notwendiger und absolut allgemein gültiger Grundsatz und der führt auf eine Ursache, welche nicht Wirkung ist, sondern den Grund des Seins in sich selbst hat und läßt uns so durch Vernunftschlüsse vom Geschöpf zum Schöpfer aufsteigen. Uebrigens weist Emmel[2]) aus der Gesamtbetrachtung der

[1]) Ausführlich hierüber: Gutberlet, Der Kampf um die Seele (II. Bd., 9. Vortrag, S. 585 bis 638); Gesamtdarstellung der Wundtschen Ethik: Gutberlet, Ethik und Religion (S. 214 bis 231).

[2]) Emmel, Wundts Stellung zum religiösen Problem (S. 95 bis 102).

Werke Wundts nach, daß dessen Weltanschauung mit Recht als Theismus charakterisiert wird, wenn er auch gelegentlich sich für Agnostizismus oder Pantheismus aussprach. Auch fordert Wundt, „den Glauben soll man achtungsvoll behandeln, da er wirklichen Wert hat“; desgleichen ist es nach ihm undenkbar, daß die Philosophie jemals die Religion wird ersetzen können. Mit dem Christentum beschäftigt er sich wenig und redet mehr einer konfessionslosen Kirche das Wort. Für den Katholizismus hat er im allgemeinen eine verhältnismäßig hohe Wertschätzung; er nennt ihn eine Enzyklopädie aller Religionen; es fehlen allerdings auch nicht einzelne Ausfälle und schiefe Auffassungen.

5. Zu erwähnen wäre noch Wundts Voluntarismus, der alle psychischen Prozesse aus den Willensvorgängen ableitet und den Willen in den Mittelpunkt der Psychologie stellt, ja in dem ganzen Weltprozesse nur eine Folge von Willensvorgängen sieht. Er faßt die Welt als eine Gesamtheit von Willenseinheiten auf, als die Entwicklung einer Stufenfolge von Wollungen. Natur und Geist sind ihm so kein Gegensatz mehr, sondern nur verschiedene Stufen einer einzigen Willensentwicklung.

Hierin hat Wundt nicht mehr eine so allgemeine Bedeutung erlangt. Die grellen Widersprüche eines Schopenhauer hat er vermieden, ja sich dem antiken Idealismus genähert; leider hat er auch da sich nicht bis zu den letzten Konsequenzen durchgerungen. Verkehrt ist es, den Abschluß der psychischen Prozesse an die Spitze zu stellen und sie so maßlos zu verallgemeinern.

III. Zusammenfassung.

Die gedrängte Uebersicht zeigte Wundt als einen Gelehrten von beispielloser Arbeitslust und rastloser Tätigkeit. Neben seiner Lehrtätigkeit äußerte sich diese so bewunderungswürdig an seinem literarischen Schaffen. Hierin hatte er eine unerreichte Fruchtbarkeit, die bis ins höchste Alter anhielt. Stanley Hall berechnete bis 1911 schon 16.000 Seiten. Seine größte Bedeutung aber erlangte Wundt durch seine psychophysischen Forschungen. Die Psychologie verdankt ihm auf Grund dieser Leistungen mehr als sonst irgend einem lebenden oder toten Forscher. Sein Institut für experimentelle Psychologie ist das Mutterhaus der zahlreichen Vertreter seiner Methode in aller Herren Ländern, die durch ihren staunenswerten Eifer nach dem Vorbild ihres Meisters schon recht wertvolle Früchte hervorgebracht haben, vorzüglich in der weiteren Anwendung auf die Pädagogik. Betreffs seiner Lehre, die alle Gebiete der Philosophie umfaßt, mußte wohl auf einige Hauptpunkte hingewiesen werden, in welchen er sich der christlichen Philosophie und Weltanschauung entgegenstellte; doch verdient er volle Zustimmung in seiner kräftigen Ablehnung des Materialismus; auch darin, daß

er eine Ergänzung des sittlichen Ideals durch die religiöse Idee fordert, wenn er auch dies in bedauerlicher Inkonsequenz nicht weiter durchgeführt hat. Für immer wird W. Wundt einen Markstein in der Geschichte der neueren deutschen Philosophie bedeuten und als ernster Wahrheitssucher Achtung und Hochschätzung genießen.

Pastoral-Fragen und -Fälle.

1. (Formlos geschlossene Mischehe.) In N. der Diaspora von Schleswig-Holstein schloß eine Katholikin nach dem 19. Mai 1918 eine Mischehe coram acatholico ministro und willigte ein in die akatholische Erziehung der zu erhoffenden Kinder. Später bereute sie ihren unseligen Schritt und will sich mit der katholischen Kirche wieder aussöhnen. Sie wünscht die Gültigmachung ihrer ungültigen Verbindung und die Lösung von den Kirchenstrafen, denen sie verfallen ist. Allein der Mann weigert sich, behufs Trauung vor dem katholischen Pfarrer zu erscheinen. Noch weniger will er die katholische Erziehung sämtlicher Kinder garantieren.

Es fragt sich: Erstens, wie kann die Gültigmachung der ungültigen Verbindung geschehen? Zweitens, wie kann die Katholikin von den Kirchenstrafen gelöst werden?

Erste Frage: Wie wird die ungültige Mischehe gültig gemacht?

Ohne Zweifel ist die Ehe ex defectu formae **kirchlich ungültig** (can. 1094).

Zur Gültigmachung einer formlos geschlossenen Ehe sind an und für sich zwei Wege möglich: die nachträgliche Aktivassistenzleistung von Seite des katholischen Pfarrers, resp. des Ordinarius loci oder des Delegierten eines von beiden in Gegenwart von wenigstens zwei Zeugen, sodann die vom Papste gewährte sanatio in radice. Wir wollen diese zwei Wege etwas genauer besprechen.

Die Aktivassistenzleistung. Der einfachste Weg zur Gültigmachung einer formlos geschlossenen Mischehe besteht an und für sich in der nachträglichen Trauung coram parocho, vel loci Ordinario, vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus (can. 1137 u. 1094). Allein can. 1063, § 2, erschwert diese nachträgliche Aktivassistenzleistung. Es heißt: „Si parochus certe noverit sponsos hanc legem iam violasse, eorum matrimonio ne assistat, nisi ex gravissimis causis, remoto scandalo et consulto prius Ordinario.“ Die nachträgliche Aktivassistenzleistung darf somit vom Pfarrer nur consulto prius Ordinario geleistet werden und auch dieser darf sie nur ex gravissimis causis gewähren. Daß für die Beseitigung des Aergernisses gesorgt werden muß, ist selbstverständlich. Vor dem 19. Mai 1918 war die Konsenserklärung auch noch möglich per epistolam. Für diese Art der Konsenserklärung konnte mancher

Akatholik nicht unschwer gewonnen werden. Noch am 19. Jänner 1910 erklärte die Rota Romana: „Nihil impedit quominus matrimonium per epistolam contrahatur“ (A. A. S. II, 300). Allein can. 1088, § 1, schließt eine Konsenserklärung per epistolam aus, indem er erklärt: „Ad matrimonium valide contrahendum necesse est ut contrahentes sint praesentes sive per se ipsi sive per procuratorem.“ Der Protestant könnte somit einen procurator senden behufs der nachträglichen Konsenserklärung. Uebrigens kommt im vorliegenden Falle die Aktivassistenzleistung überhaupt nicht in Betracht, da der Mann sich weigert, vor dem katholischen Pfarrer den Ehekonsens zu erklären und überdies die katholische Erziehung sämtlicher Kinder nicht garantieren will. In diesem Falle verweigert auch die Kirche die Gewährung der Dispens ab impedimento mixtae religionis und ist es dem katholischen Pfarrer verboten, die Aktivassistenz zu leisten (can. 1061).

Unwillkürlich drängt sich jetzt die Frage auf: Könnte nicht die ungültige Ehe gültig gemacht werden durch nachträgliche Leistung der sogenannten Passivassistenz?

Wie bekannt, spielte die Leistung der Passivassistenz durch viele Jahrzehnte eine wichtige Rolle im Eherechte, weil durch sie das größere Uebel, die Bildung von Konkubinaten, vielfach verhindert wurde. Noch vor dem Inkrafttreten des neuen Kodex suchte indes der Heilige Stuhl die Konzession der Passivassistenz einzuschränken. Der Kodex selbst schaffte sie durch can. 1102, § 1, ab, indem er erklärte: „In matrimoniis inter partem catholicam et partem acatholicam interrogationes de consensu fieri debent secundum praescriptum can. 1095, § 1, n. 3.“ Dortselbst ist zur Gültigkeit der Ehe vorgeschrieben das requirere contrahentium consensum ex parte parochi vel loci Ordinarii. Denn das requirere consensum ist mit dem Wesen der Passivassistenz unvereinbar. Gleichwohl bestand bis auf die neueste Zeit noch immer eine Kontroverse unter den Kanonisten darüber, ob nicht die Konzession der Passivassistenz in jenen Gegenden fortbestünde, für die sie im Verlaufe des 19. Jahrhunderts von Rom gegeben wurde, nämlich für die Kölner Kirchenprovinz, für Bayern und für die Länder der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie. Jene Kanonisten, die für das Fortbestehen der römischen Konzession eintraten, beriefen sich auf can. 4, der sagt: „Privilegia atque indulta, quae ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur.“

Nunmehr ist die Kontroverse beendigt. Rom erklärte die **Passivassistenz in Mischehen als gänzlich abgeschafft.** Das für das Eherecht sehr wichtige Aktenstück möge hier vollinhaltlich wiedergegeben werden.

Ad consultationem Rmi Ordinariatus Pragensis Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii ita respondit:

In consessu habito feria IV., die 26. Novembris 1919, propositis precibus istius Archiepiscopalis Curiae, datis die 5. Aprilis 1918, quibus petis quomodo se gerere debeat in excipiendo consensu sacerdos, qui adsistit celebrationi matrimonii inter catholicum et acatholicum, qui non dant cautiones. Emi ac Rsmi Domini Cardinales una mecum Inquisitores Generales respondendum mandarunt, in omnibus servandas esse praescriptiones Codicis Juris Canonici. Hinc sacerdos his matrimoniis adsistere nequit, nisi, praestitis cautionibus, obtenta fuerit dispensatio super impedimento mixtae religionis aut disparitatis cultus ad normam Canonum 1060 et 1061; consensum vero requirendum ad normam Canonum 1102 et 1095. Contrariae Sanctae Sedis praescriptiones atque contraria indulta per ipsum Codicem Juris Canonici abrogata sunt. R. Card. Merry del Val.[1])

Auf Grund dieser Entscheidung der S. Congregatio S. Officii darf künftighin ein Priester bei Mischehen nur dann Assistenz leisten, wenn nach Leistung der vorgeschriebenen Kautionen die päpstliche Dispens vom Hindernisse erteilt wurde. Das requirere consensum muß durchaus geschehen. Somit ist ipso facto die Passivassistenz abgeschafft. Ausdrücklich wird noch bemerkt, daß die früher gewährten indulta Apostolica in betreff der Passivassistenz nicht mehr weiter bestehen.

Um auf unseren Ehefall zurückzukommen, müssen wir sagen: Nach der bisherigen Darlegung ist die Gültigmachung der Ehe weder durch Aktivassistenzleistung, noch durch Passivassistenz möglich. Die erstere nicht wegen Weigerung des Protestanten, diese zuzulassen; die letztere nicht wegen des kirchlichen Verbotes. Es bleibt somit nur noch der zweite Weg zur Besprechung übrig, die sanatio in radice.

Die sanatio in radice. Eine sanatio in radice für eine formlos geschlossene Mischehe wird gegenwärtig vom Apostolischen Stuhle nicht allzu schwer gewährt. Siehe Chelodi, Jus matrimoniale iuxta Codicem J. C., Tridenti 1918, n. 63, c; Linneborn, Grundriß des Eherechtes nach dem Codex J. C., Paderborn 1919, S. 453 f.; Noldin, De Jure matrimoniali iuxta Codicem J. C., Lincii 1919, n. 164, 4, a.

Vorausgesetzt wird bei Gewährung der sanatio in radice immer, daß der consensus matrimonialis verus von beiden Seiten fort-

[1]) Anm. der Redaktion: Das wichtige Aktenstück wurde noch nicht in den Acta Apost. Sedis veröffentlicht. Es ist entnommen dem Ordinariats-Blatt für die Leitmeritzer Diözese Nr. 109, 1920. Solange die Erklärung von Rom nicht authentisch promulgiert ist, haben sich die Seelsorger in jenen Diözesen, in welchen bisher die „passive Assistenz" bei Mischehen in Uebung war, an die Weisungen ihrer Ordinariate zu halten, denen durch die vorstehende doktrinäre Darlegung nicht vorgegriffen werden soll.

besteht (can. 1139, § 1). Sollte die Katholikin in Anbetracht dessen, daß sie die vor dem akatholischen Pastor zu schließende Ehe für keine gültige Ehe hie t, sicher ke nen verus consensus matrimonialis gehabt haben, so müßte sie vor Gewährung der sanatio in radice diesen consensus von ihrer Seite noch setzen (can. 1140, § 2).

Es möge somit der Seelsorger, dem die Katholikin ihre Eheangelegenheit anvertraute, mediante Ordinario bei S. Congregatio de disciplina Sacramentorum (can. 249) um die Gewährung der sanatio in radice einkommen. Freilich muß die Katholikin ernstlich versprechen, ihr Möglichstes tun zu wollen in betreff der katholischen Erziehung sämtlicher Kinder. Da das Erziehungswerk hauptsächlich doch in den Händen der Mutter liegt, so wird es ihr bei etwas gutem Willen nicht allzu schwer sein, ihr Versprechen auch zu erfüllen, selbst dann, wenn die Kinder auf Grund der Staatsgesetze gezwungen sein sollten, in der Schule dem akatholischen Religionsunterrichte beizuwohnen.

In betreff des strengen Verbotes, die eheliche Pflicht zu leisten, solange die Ehe nicht gültig geworden, spreche der Seelsorger oder Beichtvater überhaupt nicht; es sei denn, daß er ausdrücklich darnach gefragt werde. Es ist immerhin möglich, daß die Katholikin infolge krasser Unwissenheit sich des diesbezüglichen strengen Verbotes gar nicht bewußt ist. Sie könnte sonst leicht aus der bona fides in die mala oder wenigstens dubia fides geraten. S. Alphonsus sagt ausdrücklich: „Si matrimonium a parte rei sit nullum et alter id certo sciat, non potest, quocumque etiam periculo proposito, uti matrimonio. Unde certe debet omnia incommoda patienter sustinere.“ (Theologia Moralis, l. VI, n. 900, I°.)

Zweite Frage: Welchen Kirchenstrafen ist die Katholikin verfallen und wer kann sie davon lösen?

Zunächst sei bemerkt: Solange die Katholikin ihre Eheangelegenheit nicht in Ordnung gebracht hat, d. h. solange sie in den Augen der Kirche als Konkubine gilt, kann sie weder von den Kirchenstrafen, noch von den Sünden absolviert werden, und zwar aus einem doppelten Grunde. Erstens ist sie als eine in occasione proxima voluntaria in esse befindliche Person der Absolution unwürdig, zweitens ist sie auch deshalb der Absolution unwürdig, weil sie an dem Orte, wo ihr Konkubinat bekannt ist, öffentliches Aergernis gibt.

In betreff der Inkurrierung von Kirchenstrafen und der Absolutionsfakultäten im vorliegenden Falle sei verwiesen auf die Kasuslösung dieser Zeitschrift, Jahrgang 1920, S. 404 ff. Nur einiges möge noch erwähnt werden.

Während nach altem Strafrechte (siehe die Entscheidung der S. C. Inquisitionis vom 18. Mai 1892) die Katholikin auch dann der Exkommunikation wenigstens pro foro externo verfiel, wenn

sie keine Kenntnis von der Kirchenstrafe hatte, so ist dies auf Grund des can. 2218, § 2, nicht mehr der Fall.

Sollte die Katholikin wirklich keine Kenntnis von den auf diese Sünden gesetzten Kirchenstrafen gehabt haben, so wäre sie weder pro foro externo noch pro foro interno einer Kirchenstrafe verfallen. Hingegen würde große Furcht in unserem Falle vor Inkurrierung der Zensur sicher nicht schützen, da can. 2229, § 3, n. 3, ausdrücklich erklärt: „Metus gravis, si delictum vergat in contemptum fidei aut ecclesiasticae auctoritatis vel in publicum animarum damnum, a poenis latae sententiae nullatenus eximit.“

In betreff der Rekurspflicht sei im allgemeinen folgendes bemerkt:

a) Die Rekurspflicht erlischt gewiß, wenn der Laienpönitent, der nicht schreiben kann, nicht in der Lage ist, sich die Antwort von Rom im Beichtstuhle zu holen. Siehe Sanctum Officium vom 5. September 1900. — In diesem Falle braucht auch der Beichtvater nicht zu schreiben, weil nutzlos. Vgl. Köck, Die kirchlichen Zensuren latae sententiae, Graz 1902, S. 109 und (Linzer) Theologisch-praktische Quartalschrift 1900, S. 371 ff.

b) Die Rekurspflicht erlischt sicher nicht:

α) Wenn der Laienpönitent sich die Antwort aus Rom im Beichtstuhle holen kann und der Beichtvater freiwillig das onus scribendi auf sich genommen hat. — Daß aber der Beichtvater verpflichtet ist, das onus scribendi auf sich zu nehmen, hat Rom nie erklärt.

β) Wenn ein gebildeter Laienpönitent nach Rom schreiben kann, so erlischt die Rekurspflicht nicht.

γ) Wenn ein absolvens complicem suam die Absolution erhielt, so muß entweder er oder sein Beichtvater rekurrieren. So das Sanctum Officium vom 7. Juni 1899. — Will weder der priesterliche Pönitent noch der Beichtvater schreiben, so darf der Pönitent nicht absolviert werden.

c) Die Rekurspflicht erlischt höchst wahrscheinlich:

α) Wenn der Laienpönitent zwar sich die Antwort im Beichtstuhle holen kann und will, aber der Beichtvater nicht schreiben will, da er nicht strenge dazu verpflichtet ist.

β) Wenn ein priesterlicher Pönitent — excepto casu absolutionis complicis — nicht schreiben könnte, z. B. wegen Blindheit oder Krankheit, und sein Beichtvater nicht schreiben will. Denn es heißt can. 2254, § 3: excepto casu quo agatur de absolutione complicis (can. 2367).

Daß der Pönitent auch selbst allein rekurrieren kann, erklärte das S. Officium am 19. August 1891 und die S. Poenitentiaria am 29. Februar 1904. Da aber der ganze can. 2254 nur eine Wiederholung aller diesbezüglichen Erlässe, die seit dem 23. Juni 1886 erschienen, darstellt, so behalten diese Entscheidungen ihre Geltung auf Grund can. 6, 2°.

In dem Falle des Erlöschens der Rekurspflicht greift § 3 desselben can. 2254 Platz: „Der Beichtvater muß in diesem Falle dem Pönitenten alles vorschreiben, was das Recht verlangt; ferner hat er ihm eine angemessene Buße und eine Genugtuung für die Zensur in der Weise aufzulegen, daß der Pönitent wieder in dieselbe Zensur zurückfällt, wenn er nicht innerhalb der vom Beichtvater bestimmten Zeit die Buße verrichtet und Genugtuung leistet."

Mautern. † Dr Josef Höller C. Ss. R.

II. **(Delegation zur Eheassistenz.)** In der Pfarrei X. übt der Pfarrer A. krankheitshalber die Seelsorge nicht aus; er hat daher einen Hilfspriester B., der jedoch keinerlei pfarrliche Rechte besitzt. Ein Brautpaar bestellt das Aufgebot beim Hilfspriester B. Die Braut, die in der Pfarrei des Pfarrers A. ihr Domizil hat, trägt dem Hilfspriester den Wunsch vor, von einem verwandten Pfarrer C. getraut zu werden, was indessen noch nicht sicher sei. Der Hilfspriester B. teilt das Begehren der Braut dem parochus proprius A. mit. Am Trauungstage wissen weder der Pfarrer A. noch der Hilfspriester genau, ob Pfarrer C. kommen und das Brautpaar trauen wird. Der Hilfspriester B. geht daher in die Kirche, um bei der Trauung eventuell zu assistieren. Da tritt Pfarrer C., der inzwischen weder schriftlich noch mündlich sich an den parochus A. gewandt hat, plötzlich in die Sakristei und fragt den Hilfspriester B., ob der parochus wisse, daß er (C.) bei der Trauung assistieren wollte. Hilfspriester B. bejaht die Frage mit Rücksicht darauf, daß er seinem Pfarrer den Wunsch der Braut, von dem Pfarrer C. getraut zu werden, mitgeteilt hat. Da nun der Hilfspriester B. befürchtet, daß Pfarrer C. vom parochus proprius im Sinne des neuen kanonischen Rechtes nicht delegiert ist, bei der Eheschließung zu assistieren, wohnt er dem Akt des Konsenses bei in der Absicht, wenn C. nicht rite assistieren kann, seinerseits es zu tun, wenn auch der Konsens nur vom Pfarrer C. eruiert wird.

1. Ist die so geschlossene Ehe gültig?

2. Hat Pfarrer C. assistiert oder der Hilfspriester B.?

Damit die Delegation zur Trauung gültig sei von Seite des Delegierenden, muß die Delegation vor allem wirklich gegeben sein — actus vere positus. Eine präsumierte Erteilung der Delegation genügt nicht, auch nicht das einfache Geschehenlassen der Trauung — mera tolerantia, da die Tolerierung als solche den Akt der Gewährung der Delegation nicht schon in sich schließt. Wouters, De form. prom. et celebr. matrim. c. II, § 3, IV. Weiters ist auch erfordert, daß die Delegation gegeben werde mit Bewußtsein — deliberate — und frei von einem wesentlichen Irrtum. Diese zweite Bedingung kommt im angeführten Falle nicht in Frage.

Zur Gültigkeit der Delegation ist drittens auch gemäß C. J. can. 1096, § 1, erfordert, daß sie expresse, ausdrücklich, also entweder schriftlich oder mündlich, oder doch mit positiven, gleichwertigen Zeichen ge-

geben werde. Eine stillschweigende Delegation — delegatio implicita — ist ungültig.

Von Seite des Delegierten wird zur Gültigkeit der Delegation erfordert, daß der Delegierte ein sacerdos sei, C. J. can. 1095, § 2. Ferner muß der Delegierte die Delegation annehmen; diese Annahme kann auch stillschweigend geschehen, indem der Delegierte einfach die Trauung vornimmt. Ob zur Gültigkeit der Delegation auch eine Kenntnis von der erfolgten Delegation beim Delegierten notwendig sei oder nicht, darüber bestehen bei den Autoritäten verschiedene Ansichten. Wenn der zu delegierende Priester selbst oder mit seinem Wissen eine dritte Person um die Delegation ersucht hat und die Delegation wirklich erteilt worden ist, so halten manche die Trauung für gültig, auch wenn der assistierende Priester von der ihm erteilten Delegation keine Kenntnis hat, sondern selbe nur präsumiert. Wouters, l. c.; cf. Wernz, J. D. IV, n. 180, not. 218.

Aber auch in dem Falle, wenn die Delegation tatsächlich gegeben worden ist, der Delegierte aber nichts davon weiß, daß um Delegation angesucht worden ist und dieselbe auch erteilt worden ist, sind manche Autoritäten der Ansicht, daß die so vorgenommene Trauung gültig sei. Leitner, Eherecht, § 37, art. III, 6. Instruktiv ist in dieser Hinsicht ein Urteil der Rota in A. S. Ap. 1911, S. 284 ff. Die zuletzt erwähnte Ansicht wird von manchen Autoritäten, Engel, D'Annibale, Gasparri in dem Sinne verwertet, daß, weil es sich um ein Sakrament handelt und daher der sicherere Weg zu wählen sei, wenn es sich de matrimonio contrahendo handelt, von der Trauung abzustehen, wenn es sich aber de matrimonio contracto handelt, pro valore matrimonii zu entscheiden sei — C. J. can. 1014 —, bis der Apostolische Stuhl anders entschieden habe.

Diese eherechtlichen Grundsätze vorausgeschickt, wäre der vorstehende Fall zu beurteilen, wie folgt:

Ob der Pfarrer A. überhaupt eine Delegation zur Trauung gegeben hat, geht aus dem angeführten Berichte nicht hervor. Der Hilfspriester B. hat dem Pfarrer A. nur den Wunsch der Braut, vom verwandten Pfarrer C. getraut zu werden, mitgeteilt. Eine Erteilung der Delegation ist also umsoweniger anzunehmen, als der Hilfspriester B. selbst es nicht weiß, ob der Pfarrer A. dem Pfarrer C. die Delegation zur Trauung erteilt habe. Der Pfarrer C. hätte also bei seiner Ankunft in der Sakristei nicht fragen sollen, ob der Pfarrer A. wisse, daß er, C., die Trauung vornehmen wolle, sondern, ob der Pfarrer A. ihm, C., die Delegation erteilt habe. Die erste Bedingung zur gültigen Trauung, actus delegationis vere positus, fehlt also. Eine nur präsumierte Delegation ist keine Delegation. Die vom Pfarrer A. tolerierte Trauung durch Pfarrer C. vermag den actus delegationis nicht zu ersetzen. Aber der Pfarrer A. hat gewußt, daß sonst niemand als er dem Pfarrer C. die Delegation geben könne, und er ließ den Pfarrer C. die Trauung vornehmen: hat er also nicht stillschweigend die Delegation

zur Trauung gegeben? Da nach C. J. can. 1096, § 1, die Delegation expresse, gegeben werden muß, so nützt dem Pfarrer C. eine etwa nur stillschweigend gegebene Delegation nichts. Auf Grund der eingangs dargelegten series facti muß also geschlossen werden, daß Pfarrer C., weil ohne Delegation, ungültig getraut hat. Aber vielleicht hat der Pfarrer A., als ihm der Hilfspriester B. den Wunsch der Braut mitteilte, die Delegation für Pfarrer C. ohnehin ausdrücklich gegeben, und der Hilfspriester B. erinnert sich nur dessen nicht mehr, welche Annahme in dem unentschiedenen Verhalten des Hilfspriesters B. vielleicht eine Stütze haben könnte; und der Pfarrer C. war der Ansicht, daß die Braut für ihn um die Delegation ersucht habe? Wäre also nicht, da es sich um ein matrimonium contractum handelt, pro valore actus zu entscheiden? Aber es trifft hier zweierlei zusammen: Der Pfarrer C. weiß nichts von der ihm erteilten Delegation und außerdem ist das Faktum der Erteilung der Delegation selbst zweifelhaft.

Wenn aber der Pfarrer A., nachträglich befragt, erklären würde, er erinnere sich sicher, die Delegation ausdrücklich erteilt zu haben? In diesem Falle könnte man mit Rücksicht auf C. J. can. 1014 für die Gültigkeit der Trauung entscheiden, bis der Apostolische Stuhl eine andere Entscheidung gibt. Der Hilfspriester B. hat in seiner Gewissensangst der Trauung beigewohnt, aber nur als Zeuge, wie die andere zuschauende Volksmenge, nicht aber als assistierender Priester; letzterer ist jener Priester, der exquirit excipitque contrahentium consensum, dieser ist aber der Hilfspriester B. nicht gewesen. C. J. can. 1095, § 1, n. 3.

Auf Grund der Darlegung dieses Ehefalles, wie sie eingangs vom Einsender dargeboten wurde, kann auf die zwei gestellten Fragen nur geantwortet werden: 1. Die geschlossene Ehe ist ungültig; 2. weder der Pfarrer C. noch der Hilfspriester B. hat der Trauung gültig assistiert. Es bleibt also nur übrig: Erneuerung des Konsenses vor Pfarrer A. und zwei Zeugen oder eventuell sanatio in radice.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapitular.

III. (**Aufgebot; der zur gültigen Trauung berechtigte Pfarrer.**) Im Jahre 1920 fand in der Pfarre A. die Trauung des Fräuleins B. mit Herrn C. statt. Die Braut wohnte vor und auch noch nach der Trauung de facto in D., der Bräutigam hatte sein Domizil in E. Die Braut hatte sich in D. schon vier Monate vor Eheabschluß polizeilich abgemeldet, in A. eine Wohnung gemietet und sich auch hier polizeilich angemeldet. Tatsächlich hat aber die Braut vor der Trauung nie in A. gewohnt. Der Pfarrer in D. machte vor der Trauung das Brautpaar darauf aufmerksam, daß auch in D. das Aufgebot stattfinden müsse. Man antwortete ihm aber, daß man gerade das vermeiden wolle, daß bekannt werde, wen und wann sie heiraten wollten. Sie hätten ohnehin dem Pfarrer in A. die polizeiliche Aufenthaltsbescheinigung vorgewiesen. Der Pfarrer in D. erklärte sich bereit, alles zu besorgen und sie am nächsten Sonntag zu verkünden. Allein man lehnte dies ab mit dem Bemerken, daß die Trauung schon für nächsten Samstag festgesetzt sei. So fand

denn auch tatsächlich die Trauung in der Pfarre A. statt, ohne daß der Pfarrer in D. um Vornahme der Verkündigung, noch um Gewährung der Delegation zur Trauung angegangen worden wäre.

Da in Deutschösterreich der Pfarrer zugleich als das zur Vornahme des Eheaufgebotes und der Trauung staatlich bevollmächtigte Organ gilt, so ist die Beurteilung obigen Ehefalles in zwei Fragepunkte zu zerlegen, nämlich: Wie ist dieser Ehefall nach dem kanonischen Rechte und wie nach dem staatlich deutschösterreichischen Rechte zu beurteilen?

Vom Standpunkte des kanonischen Rechtes ist folgendes zu sagen:

Da der Pfarrer innerhalb seines Pfarrgebietes auch non subditi gültig traut, so ist die in A. geschlossene Ehe valide geschlossen worden, aber nicht licite. Der zur Trauung berechtigte Pfarrer wäre der Pfarrer von D. gewesen, denn in D. hatte die Braut ihr Domizil (Cod. iur. can. 1097, § 2). Daß sich die Braut eine Wohnung in A. mietete und als in A. wohnhaft sich polizeilich meldete, bewirkte nicht, daß sie in A. ein Domizil oder Quasidomizil erhielt, denn um ein Domizil (Quasidomizil) zu verlieren, dazu gehört das Verlassen des bisherigen Wohnortes cum animo non revertendi ebenso notwendig, wie zur Erwerbung eines neuen Domizils (Quasidomizils) das tatsächliche Wohnen im neuen Aufenthaltsort gehört (Cod. iur. can. 92, 95). Die Braut wohnte aber vor wie nach der Trauung in D. Das Brautpaar wäre daher in D. aufzubieten gewesen; jedoch macht das gänzliche Unterlassen des Aufgebotes nach kanonischem Rechte die Ehe nicht ungültig, sondern nur unerlaubt.

Wenn der Pfarrer in A., wissend, daß er zur Trauung nicht berechtigt sei, dennoch die Trauung vornahm, so hätte er gemäß Cod. iur. can. 1097, § 3, die emolumenta stolae dem Pfarrer in D. zu restituieren. Wahrscheinlich aber hat der Pfarrer in A., irregeführt durch die unrichtigen Angaben des Brautpaares, die Trauung bona fide vorgenommen und ist in diesem Falle zu nichts zu verhalten.

Vom Standpunkte des staatlichen deutschösterreichischen Rechtes dagegen ist dieser Eheabschluß ein noch mehr bedenklicher, weil ungültiger.

Nach deutschösterreichischem Gesetze, A. B. G. B., § 71, ist die Verkündigung vorzunehmen im Pfarrbezirke der Brautleute, und wenn jedes der Brautleute in einem anderen Bezirke wohnt, in beiden Pfarrbezirken. Wenn die Verlobten, oder eines von ihnen, in dem Pfarrbezirke, in dem die Ehe geschlossen werden soll, noch nicht durch sechs Wochen wohnhaft sind, so ist das Aufgebot auch in ihrem letzten Aufenthaltsort, wo sie länger als die eben bestimmte Zeit gewohnt haben, vorzunehmen, oder die Verlobten müssen an dem Orte, wo sie sich befinden, ihren Wohnsitz durch sechs Wochen fortsetzen, damit die Verkündigung ihrer Ehe dort hinreichend sei (A. B. G. B., § 72). In unserem Falle wohnte die Braut (Gattin) vor und nach der Trauung in D.; hier wäre sie daher auch zu verkündigen gewesen. In A., wo die Trauung stattfand, hat die Braut vor der Trauung nie gewohnt; eine Verkündigung war daher in A. nicht nötig. Daß die Braut sich bereits in A.

eine Wohnung gemietet hatte und als dort wohnhaft polizeilich gemeldet war, genügt nicht, um sie dort als im Sinne der §§ 71 und 72 des A. B. G. B. wohnhaft erscheinen zu lassen, da sie tatsächlich vor Abschluß der Ehe nie in A. gewohnt hat (Manzsche Ausgabe der österreichischen Gesetze des Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches, Wien 1916, Note zu § 72; Entsch. des Obersten Gerichtshofes vom 9. Dezember 1903).

Nach A. B. G. B., § 74, ist zur Gültigkeit des Aufgebotes und der davon abhängenden Gültigkeit der Ehe erforderlich, daß die bevorstehende Ehe sowohl im Pfarrbezirke des Bräutigams als der Braut wenigstens einmal verkündet werde. Da nun das Brautpaar B. C. in D. gar nicht verkündet worden ist, so ist die Eheschließung ungültig. Weil jedoch dieser Eheschließungsgrund ein privatrechtlicher ist, so wird von Amts wegen die Gültigkeit der Ehe nicht angestritten, wohl aber kann jener Gatte, der an der Unterlassung des Aufgebotes in D. keine Schuld trägt, sowie dritte Personen, die durch diese Ehe in ihren Rechten gekränkt worden sind, die Klage auf Ungültigkeitserklärung erheben. Da das Brautpaar B. C. vom Pfarrer in D. noch vor Abschluß der Ehe auf die Notwendigkeit der Verkündigung der Ehe in D. aufmerksam gemacht worden ist, so ist es wohl nicht schuldlos an der Unterlassung des Aufgebotes und dürfte ihm daher das Recht auf Bestreitung der Gültigkeit der Ehe nicht zustehen (Entsch. des Obersten Gerichtshofes vom 9. Dezember 1903 und vom 28. September 1909).

Nach A. B. G. B., § 75, muß die feierliche Erklärung der Einwilligung zur Ehe vor dem ordentlichen Seelsorger (Pfarrer) eines der Brautleute oder vor dessen Stellvertreter in Gegenwart zweier Zeugen geschehen. Unter „ordentlicher Seelsorger" ist jener Pfarrer zu verstehen, in dessen Gebiet eines der Brautleute sein Domizil oder Quasidomizil hat (Entsch. des Obersten Gerichtshofes vom 17. August 1880). Im allgemeinen ist für die Begründung eines Domizils oder Quasidomizils der Wille einer Person, an einem Orte bleibenden oder längeren Aufenthalt zu nehmen, und das hienach in Verkörperung dieses Willens beobachtete Benehmen dieser Person maßgebend (Entsch. des Obersten Gerichtshofes vom 9. Dezember 1903). Das zur Verkörperung dieses Willens beobachtete Benehmen ist eben das tatsächliche Wohnen an jenem Orte. Der Wille drückt sich aus z. B. in der Miete einer Wohnung, die Verkörperung des Willens im Wohnen selbst.

Die polizeiliche Anmeldung ohne tatsächliches Wohnen im angemeldeten Wohnorte charakterisiert sich wohl eher als Falschmeldung.

Die Trauung des Brautpaares B. C. hätte nach staatlicher Vorschrift in D. oder in E. stattfinden sollen. In A., wo die Trauung tatsächlich stattfand, hatte weder Bräutigam noch Braut einen „ordentlichen" Seelsorger. Mithin ist die in Rede stehende Ehe auch ungültig wegen der mangelnden feierlichen Erklärung der Einwilligung.

Da dieser Eheungültigkeitsgrund ein öffentlich-rechtlicher ist, so ist er von Amts wegen in Anregung zu bringen (A. B. G. B., § 94).

Um das Ehepaar B. C. vor möglichen Belästigungen staatlicherseits zu bewahren, ist es vielleicht rätlich, die Ehe für den staatlichen Rechtsbereich zu konvalidieren, wozu die §§ 87 und 88 des A. B. G. B. die nötigen Weisungen geben.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapitular.

IV. (**Betrug.**) Ein Aufkäufer für den Kommunalverband in Z. hat Ende März 1920 3000 Eier vorrätig, die er alle um 0·25 M. pro Stück von den Leuten aufgekauft hat. Am 1. April schlagen die Eier um 0·35 M. auf. Der Aufkäufer datiert nun in seinem Verzeichnis den Ankauf der 3000 Eier auf den 5. April; und nun werden die Eier, die er um 0·25 M. aufgekauft, ab 6. April an die Konsumenten verkauft um 0·60 M.; pro Stück 0·35 M. Profit, pro 1000 Stück 350 M. Der Aufkäufer kommt nun zur Beichte und bittet um Aufschluß, da ihm sein Gewissen Vorwürfe macht. Er behauptet: „Wenn ich den Profit nicht einstecke, bekommt ihn der Kommunalverband."

„Solche Fälle kommen heutzutage in den verschiedensten Formen vor", fügt der Einsender seinem Schreiben bei. Ein Blick in die tägliche Gerichtssaalrubrik bestätigt es. Aber nicht oft kommt es vor, daß einer von denen, die sich aus den Taschen ihrer Mitbürger Rennpferde und Autos und Sommervillen zu beschaffen verstehen, so offen die Triebfeder seines Handelns dem Tageslichte preisgibt. „Wenn ich den Profit nicht einstecke, dann tut's ein anderer — in diesem Falle der Kommunalverband." Wer könnte da ruhig zusehen, ohne daß sein Schieberherz in Fieber brennt von der „auri sacra fames"?

Wenn man gegenwärtig das Wort „Profit" auch nur hört, dann taucht nach dem Gesetze der Ideenassoziation unwillkürlich der Gedanke auf an Schleichhandel, Schiebertum, Wucher und Preistreiberei und wie die unsauberen Quellen einer gleich unsauberen Profitmacherei alle heißen. Unsauber wie seine Quellen ist der solcherweise erzielte Profit. In dem oben vorgelegten Falle liegt die Sache wesentlich anders. So wie der Fall dargestellt ist, handelt es sich offenkundig um legitime Preise, und zwar dem Zusammenhang nach um behördlich festgesetzte oder legale Preise, sowohl beim Einkauf der Eier, da der Preis noch auf 0·25 M. gestanden, als auch beim späteren Verkauf, als der Preis auf 0·60 M. erhöht war. Wer aber zum gesetzlichen Preise verkauft, macht sich keines Unrechts schuldig, solange die gesetzlichen Preise nicht sicher ungerecht sind. Dasselbe gilt vom ortsüblichen oder Marktpreise. Daß die Differenz zwischen Einkaufspreis und Verkaufspreis einmal unverhältnismäßig größer ist als sonst beim Handel statthaft wäre, ist hier ein glücklicher Zufall für den Händler. Ein zufälliger größerer Gewinn braucht deshalb, weil er ungewöhnlich groß ist, noch lange kein ungerechter Gewinn zu sein. Ein anderes Mal kann die Preisentwicklung sich gegen den Händler richten, wenn der Händler nämlich gezwungen ist, infolge Herabsetzung des Preises einer Ware seinen Vorrat unter dem Einkaufs-

preise abzusetzen. Darin besteht eben das Risiko des kaufmännischen Handels; ein Grund mehr, der uns nötigt, die Berechtigung eines entsprechenden Gewinnes im legitimen Handel anzuerkennen.

Der Zufallsgewinn in unserem Falle ist also trotz der überraschenden Höhe von mehr als 100% kein ungerechter Gewinn. Dabei ist noch das eine zu bedenken, daß bei genauerem Zusehen die Höhe des Gewinnes ganz erheblich zusammenschrumpft. Das ständige Anziehen aller Preise seit dem Zusammenbruche hat seinen nächsten Grund in der fortschreitenden Entwertung unseres Geldes, in der in ständigem Schwinden begriffenen Kaufkraft des Geldes. Die Ursachen dieser selber, der Entwertung des Geldes nämlich, zu untersuchen ist hier nicht unsere Sache; viele derselben können wir auf jeder Seite der Tagesblätter angedeutet finden. Hier genügt die nochmalige Feststellung der Tatsache, daß der Wert, die Kaufkraft des Geldes seit dem Zusammenbruch sich unheimlich schnell vermindert hat und daß infolgedessen ein mit der Entwertung des Geldes Schritt haltendes Ansteigen aller Preise eine ganz natürliche und selbstverständliche Erscheinung darstellt (vgl. die Ausführungen über Preistreiberei in dieser Zeitschrift, 1920, IV. Heft, S. 577 ff.). Damit soll nicht gesagt sein, daß ein Händlergewinn von 100% und mehr in der gegenwärtigen Zeit frei sei von ungerechter Preistreiberei. Das wäre weit gefehlt. Es sei deshalb noch einmal darauf hingewiesen, daß es sich in unserem Falle nur um eine Ausnahme handelt, weil um einen Zufallsgewinn, den die behördlich verfügte Hinaufsetzung der Preise dem Händler in den Schoß geworfen hat.

Also hat der Aufkäufer die 1050 M. Gewinn mit Fug und Recht in seine Tasche gesteckt? — Keineswegs! — Zwar der Gewinn als solcher ist kein ungerechter Gewinn; aber der an sich gerechte Gewinn ist in die unrechte Tasche geraten. Nicht dem Aufkäufer kommt der Gewinn zu, sondern dem Kommunalverband. Wie der Fall liegt, ist der Aufkäufer nur beauftragter Geschäftsträger des Kommunalverbandes. Die Geschäfte, die er abschließt, schließt er nicht im eigenen Namen ab, sondern im Namen und im Auftrag des Kommunalverbandes; die Waren, die er aufkauft, übernimmt er nicht in eigene Regie, sondern bloß für den Kommunalverband. Folglich fallen Gewinn und Verlust auch einzig dem Kommunalverbande zu, abgesehen von der genau umgrenzten Provision, wo eine solche festgesetzt wurde. Dadurch, daß der Aufkäufer das Datum des Ankaufs abändert und den Preisunterschied in seine eigene Tasche steckt, dadurch begeht er an dem Kommunalverband einen gewöhnlichen Betrug, ist also wegen ungerechter Aneignung fremden Gutes zur Rückerstattung verpflichtet gegenüber seinem Auftraggeber, dem Kommunalverband.

St. Gabriel, Mödling. F. Böhm S. V. D.

V. **(Die Pflicht der Zeugenaussage vor Gericht.)** Ueber folgende zwei Fälle wurde auf einer Priesterkonferenz debattiert, ohne daß eine Einigung erzielt werden konnte:

1. A. beichtet, er sei bei einem Kriminalprozeß als Zeuge beigezogen worden; nun habe er aus Mitleid mit dem Angeklagten nicht alles, was er wußte, gegen denselben ausgesagt, obwohl ihm vorher das eidliche Versprechen abgenommen worden, nur die Wahrheit und die volle Wahrheit zu sagen. — Hat dieser A. objektiv gesündigt? Hat er schwer gesündigt?

2. B. sollte Zeugenschaft gegen seinen Seelsorger ablegen, der vor Gericht gezogen wurde, weil er in der Zeit des Kulturkampfes in den siebziger Jahren die Rechte der Kirche von der Kanzel aus verteidigt und dadurch gegen den Kanzelparagraphen gefehlt hatte. B. kann sich trotz des ihm abgenötigten Eides nicht entschließen, etwas gegen seinen Seelsorger auszusagen; er sagt einfach: „Ich weiß nichts.“

Wie weit geht die sittliche Verpflichtung zur Zeugenaussage vor Gericht? Das ist der Fragepunkt in beiden hier dargelegten Fällen. Wir sehen ab von dem seltenen Falle, wo die Nächstenliebe erfordert, für einen Unschuldigen als Zeuge einzutreten, um den Unschuldigen vor schwerem Schaden zu bewahren. Ebenso sei hier abgesehen von dem noch weiter abseits liegenden Falle, wo die Rücksicht auf das Gemeinwohl einem Untertan die Verpflichtung auferlegen könnte, eine Zeugenaussage vor Gericht zu machen, um einen schweren Schaden von der Allgemeinheit abzuwenden. Hier bei unserer Frage handelt es sich lediglich um den alltäglichen Fall, daß der Zeuge vom Gericht zitiert wird, um in einem bestimmten Prozesse seine Aussage zu machen. Dem Richter, der in der zur Verhandlung stehenden Sache zuständig ist, kommt das Recht zu, Zeugen zu zitieren. Dieses Recht dem Richter absprechen hieße eine geordnete Rechtspflege unmöglich machen. Dementsprechend ist der Zeuge nach erfolgter Zitation durch die legale Gerechtigkeit — mit anderen Worten durch den der rechtmäßigen Obrigkeit schuldigen Gehorsam — verpflichtet, der Aufforderung Folge zu leisten und die geforderte Zeugenaussage zu machen. Zu dieser Verpflichtung von Seite der legalen Gerechtigkeit tritt öfters noch die Verpflichtung des Eides, den der Zeuge gegebenenfalls vor seiner Einvernehmung ablegen muß.

Hier nun erhebt sich die Frage: Wie ist diese Gehorsamspflicht, bezw. die vom Eide auferlegte Pflicht der Zeugenaussage zu interpretieren? Der Richter schärft dem Zeugen mit mehr oder weniger verständlichen Worten die Pflicht ein, die Wahrheit und nur die Wahrheit zu sagen; im Eide, wenn ein solcher verlangt wird, muß der Zeuge das Versprechen geben, die reine Wahrheit und die volle Wahrheit zu sagen. Der Zeuge hat sonach die Pflicht, die Wahrheit zu sagen; genauer gesagt: Die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, die dem Menschen von Natur aus obliegt, diese Pflicht wird für den gerichtlichen Zeugen verschärft durch den neuen Titel der legalen Gerechtigkeit und außerdem, wenn der Zeuge zum Schwören verhalten wird, durch den Titel der religiösen Verpflichtung des Eides. Jede unwahre Aussage gegenüber rechtmäßigen Fragen des Richters würde damit zugleich eine Verletzung der legalen

Gerechtigkeit darstellen und gegebenenfalls auch eine Verletzung des eidlichen Versprechens.

Soweit ist die Sache ganz selbstverständlich. Was aber ist es mit dem Versprechen, die „volle Wahrheit" zu sagen? Hat mit diesem Versprechen der Zeuge die Gewissenspflicht übernommen, aus sich heraus, aus eigener Initiative alles zu sagen, was er über die zur Verhandlung stehende Sache weiß? Muß er, auch ohne daß der Richter Fragen stellt, von selber alles vorbringen, was mit dem Gegenstande der Verhandlung in irgend einer Beziehung steht? Eine derartige Auffassung der Zeugenpflicht dürfte entschieden abzulehnen sein. Wir wollen nicht weiter erörtern, welche Zweifel und Aengstlichkeiten eine solche Interpretation der Aussagepflicht für einen gewissenhaften Zeugen nach sich ziehen müßte. — „Habe ich jetzt alles gesagt? Muß ich nicht dieses noch und jenes sagen? Könnte nicht auch das noch für den Verhandlungsgegenstand von Belang sein? u. s. f." — Die neueren Moralisten, die sich mit der Frage der Zeugenpflicht befassen, machen die ausdrückliche oder stillschweigende Voraussetzung, daß der Zeuge an sich bloß auf die Fragen des Richters zu antworten verpflichtet ist. So sagt Göpfert (II, n. 263): „Der gesetzmäßig geladene Zeuge muß vor dem Richter erscheinen und dessen Fragen nach seinem besten Wissen beantworten." Diese Auffassung der Zeugenpflicht liegt offenkundig auch der kanonischen Prozeßordnung zugrunde (vgl. can. 1754 ss., besonders can. 1770 ss. „de testium examine"). Auch die staatliche Strafprozeßordnung dürfte nicht anders aufzufassen sein (vgl. Oest. St.-P.-O. § 165). Der Zeuge ist demnach nicht gehalten, aus eigenem Antrieb alles zu sagen, was er über die in Untersuchung stehende Sache weiß; vielmehr obliegt ihm nur die Pflicht, auf die gesetzmäßig gestellten Fragen des Gerichtes nach bestem Wissen und Gewissen zu antworten. Die Gründe, die den Zeugen von der Aussagepflicht auch gegenüber rechtmäßig gestellten Fragen des Richters entschuldigen, setzen wir als bekannt voraus; in jedem neueren Handbuche der Moral finden sie sich zusammengestellt. Der eben entwickelten Auffassung der Zeugenpflicht steht nicht entgegen, daß es unter Umständen Gewissenspflicht sein kann, auch ungefragt eine Aussage vor Gericht zu machen, wie etwa wenn dem Zeugen entlastende Momente bekannt wären zugunsten des Angeklagten. Hier ist es aber weder die legale Gerechtigkeit noch der Zeugeneid, der zur spontanen Aussage verpflichten würde, sondern die Nächstenliebe.

Wo die Rede ist von einer sittlichen Verpflichtung zur Zeugenaussage, da ist stets die selbstverständliche Voraussetzung, daß es sich um ein rechtmäßiges Verfahren handelt. Zu einer Mitwirkung bei unrechtmäßigen Handlungen kann keine Autorität verpflichten. Nicht alles, was eine Autorität veranlaßt oder vornimmt, trägt damit schon den Stempel der Rechtmäßigkeit. Bekanntlich sind die Träger der Autorität auf Erden Menschen, die dem Irrtum unterworfen sind. Es ist keine bloße, graue Theorie, wenn die Moral die Frage erörtert, ob ein Gesetz verpflichtende Kraft besitze, wenn es ungerecht ist oder gegen ein höheres

Gesetz verstößt. Solcherart sind aber jene staatlichen Gesetze, welche die Rechte der Kirche verletzen, wie es von verschiedenen Gesetzen aus der Zeit des Kulturkampfes feststeht, z. B. der berüchtigte „Kanzelparagraph". Daraus ergibt sich die Lösung des zweiten der vorgelegten Fälle. Wir brauchen gar nicht unsere Zuflucht nehmen zu der Einschränkung der Zeugenpflicht, wie sie gewöhnlich von den Moralisten gemacht wird: der Zeuge in einem Kriminalprozeß sei nicht verpflichtet zur Aussage gegen den Angeklagten, wenn er überzeugt sei, daß der Angeklagte durch den tatsächlich begangenen Fehltritt nicht auch formell oder subjektiv gesündigt habe. Diese Frage ist hier vollkommen belanglos. Denn das Gesetz, das jenen Priester auf die Anklagebank gezerrt hat, ist ein ungerechtes Gesetz gewesen, zum mindesten in seiner Auslegung und in seiner Anwendung. Solange der Geistliche von der Kanzel aus nur die Rechte der Kirche verteidigt hat, ist trotz Kanzelparagraph kein Richter befugt, ihn deswegen vor ein weltliches Gericht zu ziehen; geschieht es dennoch, so ist das Verfahren kein rechtmäßiges, die Zitierung und Befragung des Zeugen ebensowenig rechtmäßig. Folglich hat der geladene Zeuge vor Gott und dem Gewissen keine Pflicht — ja überhaupt kein Recht —, eine Aussage zu ungunsten des Angeklagten zu machen. Daran kann auch der erzwungene Eid nichts ändern; ein eidliches Versprechen zum Schaden eines andern ist unverbindlich. Der Zeuge hat also richtig gehandelt, wenn er vor Gericht erklärte, er wisse nichts.

Auch die Lösung des ersten Falles ist in den obigen Erörterungen schon gegeben. Der Zeuge hat aus Mitleid mit dem Angeklagten nicht gerade alles gesagt, was er gewußt hat. Wie der Fall vorgelegt ist, scheint der Tatbestand der, daß der Zeuge nicht etwa auf rechtmäßige Fragen des Richters die Antwort verweigert oder ausweichende oder gar falsche Antworten gegeben habe; vielmehr scheint er nur weitere spontane Aussagen unterlassen zu haben, die er gegen den Angeklagten hätte vorbringen können. Dadurch hat er nicht gefehlt. Denn seine Pflicht als Zeuge verlangt an sich nur, daß er auf die Fragen des Richters nach bestem Wissen und Gewissen antworte.

St. Gabriel, Mödling. F. Böhm, S. V. D.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Einleitung in die heiligen Bücher des Alten Testamentes.** Ein Lehrbuch für Theologiestudierende. Von Dr Alois Hudal, Prof. an der Universität in Graz (VIII u. 195). Graz und Leipzig 1920, Ulrich Moser. K 50.—.

An ausführlichen Einleitungswerken zu den kanonischen Schriften des Alten Testamentes fehlt es nicht, wohl aber besteht kein Ueberfluß an dem Schulgebrauch angepaßten Einleitungsbüchern. Holzheys „Kurzgefaßtes Lehr-

buch der speziellen Einleitung in das Alte Testament“ (Paderborn 1912) hat zahlreiche wertvolle Literaturangaben, aber huldigt allzu freien Ansichten. Seisenbergers „Einführung in die Heilige Schrift“ ist gar zu knapp. Hudals „Einleitung in die heiligen Bücher des Alten Testamentes“ hält die richtige Mitte in Umfang und Kritik ein. Im ersten Teil dieses Buches ist die allgemeine, im zweiten Teil die besondere Einleitung behandelt. Der Anhang bringt im Wortlaut Entscheidungen der Bibelkommission, auf die im Verlauf des Buches wiederholt verwiesen wird. Die Sprache ist einfach, klar, die Kritik maßvoll, die Literaturangaben beschränken sich auf das Wichtigste. Den einzelnen biblischen Schriften werden treffliche Dispositionen beigegeben. Auch die bedeutendsten Apokryphen des Alten Testamentes sind kurz gewürdigt. In der Pentateuchkritik gelangt Verfasser zu folgendem Endergebnis: „Der überwiegende Teil des Pentateuch geht auf Moses selbst zurück. Manches hat Moses nur mündlich überliefert, das erst später aufgezeichnet wurde. Am Ende der Richterzeit wurden die von Moses gegebenen Gesetze, nachdem sich unterdessen Nachträge (Novellen) als notwendig erwiesen hatten, neu redigiert. Weitere Ergänzungen und Nachträge erfolgten zur Königszeit bis hinein ins Zeitalter der babylonischen Gefangenschaft“ (S. 92). Eine mehr abwartende Stellung nimmt Hudal ein in der Frage nach der literarischen Art der Bücher Tobias und Judith. Ausdrücklich aber bemerkt er (S. 116): „Eine autoritative Entscheidung der Kirche über den Charakter des Buches (Tobias) liegt nicht vor, doch ist das Dekret der päpstlichen Bibelkommission vom 23. Juni 1905 zu beachten.“

Zu gering bewertet ist der Charakter der Erlässe der Bibelkommission, wenn von ihnen gesagt wird: „Die Erlässe der Bibelkommission sind Direktivnormen, die vom katholischen Forscher mit Ehrfurcht zu beachten sind“ (S. 91). Die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission unterbinden zwar nicht die Weiterforschung, aber sie sind gleich den vom Papst bestätigten Dekreten der römischen Kongregationen bindend insoferne, als sie zur inneren Zustimmung verpflichten, solange nicht solide Gründe für das Gegenteil vorhanden sind. — S. 93 ist ausgefallen: Hummelauer, Genesis (Paris 1895); ferner Baentsch B., Ex-Lev (Göttingen 1900).

Hudals Einleitung ist mit Absicht so geschrieben, daß dem vortragenden Professor die Möglichkeit bleibt, nach Maßgabe der Zeit und nach Wichtigkeit der Sache zu ergänzen und zu erweitern. Den Hörern hat Hudal ein kurzgefaßtes, praktisches und billiges Lernbuch der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft in die Hand gegeben.

Linz. Dr Karl Fruhstorfer.

2) **Novum Testamentum Graece.** Textum recensuit, apparatum criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum addidit Henr. Jos. Vogels. kl. 8° (XV u. 661). Düsseldorf 1920, L. Schwann. M. 20.—; geb. M. 24.—.

Welcher katholische Exeget wird nicht mit Freude seinen Schülern dieser in Form und Anlage der Nestle-Bibel angepaßte, nette und vorzüglich lesbare, kritische Textausgabe des Neuen Testamentes anempfehlen, wenn sie dazu die Mittel haben? Wir haben hier eine auf selbständigem und durch die schon vorliegenden Publikationen des ehemaligen Straßburger Professors als vollwertig legitimiertem Urteil basierende Textgestalt, die trotz der ungünstigen Arbeitsbedingungen des Verfassers vor den bisherigen kritischen Ausgaben gehört zu werden verdient und dem Theologiestudierenden, zu dessen Gunsten das Buch zunächst verfaßt ist, einen für wissenschaftliches Arbeiten im allgemeinen, aber z. B. nicht Lk 7, 11 voll ausreichenden Text darbietet. Ich habe eine ziemliche Anzahl Stichproben gemacht und fand zu meiner Freude, daß ich lieber mit Vogels gehen kann als mit Soden.

Da Vogels selbst versichert, daß er Nestle viel verdanke, so hätte ich besonders im Interesse der Theologiestudierenden gewünscht, daß er auch

die vorzüglichen Verweise auf die Parallelstellen adoptiert hätte. Wir haben hier eine katholische Textausgabe, die sich neben den besten akatholischen ohne Scheu sehen lassen dorf.

St. Florian. Dr Vinzenz Hartl.

3) **Unsere Evangelien.** Akademische Vorträge von Hermann Cladder S. J. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien. gr. 8° (VIII u. 262). Freiburg i. Br. 1919, Herder. M. 7.60; kart. M. 9.—.

Eine eigene Art Einleitung in das Evangelienstudium, gleichzeitig ein seltsames Stück Apologie des traditionellen Bibelglaubens der Kirche liegt uns hier vor. Einer, der sich an der modernen Methode der profanen Buchkritik geübt hat, überträgt deren Grundsätze auf die Untersuchung des literarischen Werdens der Evangelien und gelangt dabei zu dem Resultat, daß dasselbe nur im Sinne der Tradition verständlich wird. Er hat Akademiker im Auge, die von den biblischen Einleitungsfragen noch nie etwas gehört haben, wollte ihnen dieselben in einem Hochschulkurs für Soldaten interessant und verständlich machen und legt nun der Oeffentlichkeit ganz im Gewand solcher Vorträge vor, was er 1916 katholischen Theologen im Waffenrock hätte bieten mögen. Demgemäß ist auch die Sprache des Buches nicht nach Art eines wissenschaftlichen, soliden, pedantischen Isagogikers, sondern man glaubt den angenehmen Plauderton eines Gregory zu vernehmen, wenn man diese Zeilen liest. Laienakademikern, die mit Ernst auch einmal etwas Tüchtiges über die Literaturgeschichte der Evangelien hören wollen, Theologiestudierenden zur begleitenden Lektüre der strengen akademischen Vorlesungen, Gebildeten überhaupt, kann die Schrift sehr gute Dienste leisten. Als Leitfaden für theologische Vorlesungen aber ist sie unbrauchbar, besonders da nur Cladder zu Worte kommt und sonst niemand, und da die Anleitung zu selbständiger Literaturkonsultation total fehlt.

Was Cladder bietet, ist stets interessant, in vielen Punkten originell und überall anregend; aber oft eine höchst einseitige Wiedergabe seiner Ideen. Man muß sich ein gut Stück Selbständigkeit im Urteil reservieren, um nicht über den wirklichen Stand der Einleitungswissenschaft eine unrichtige Vorstellung zu bekommen. Eigentlich fähig für die Lektüre dieses Buches sind nur Fachgelehrte; anderen fehlen die Voraussetzungen zu seiner Beurteilung. Aber Nutzen werden alle ziehen; denn auch die Einseitigkeiten Cladders sind etwas Respektables.

St. Florian. Dr Vinzenz Hartl.

4) **Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur,** unter Ausschluß der katholischen Literatur, von 1865 bis 1915. Teil I und II. Dargelegt und gewürdigt von Dr Franz Schulte (Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Dr Remigius Stölzle, o. ö. Professor der Philosophie und der Pädagogik an der Universität Würzburg: XIX. Heft). gr. 8° (XVI u. 352). Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 16.— und 40% Zuschlag.

Der Inhalt von Schultes Schrift, die hauptsächlich systematisch darstellend, aber doch auch kritisch gehalten ist, zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (die Doktordissertation des Verfassers in Würzburg) behandelt die Gottesbeweise im allgemeinen, also die nichtkatholischen Ansichten über Möglichkeit und Notwendigkeit von Gottesbeweisen (S. 1 bis 95); der zweite Teil hingegen (S. 96 bis 340) befaßt sich mit der Stellungnahme der Philosophen von 1865 bis 1915 zu den einzelnen Gottesbeweisen. Das Studium des nicht gerade leichten Stoffes ist erleichtert durch sehr übersichtliche Einteilung desselben, die auch im Druck schon deutlich hervortritt; demselben Zweck dient auch ein außergewöhnlich genaues Inhaltsverzeichnis von zehn Seiten, dem noch ein Personen- und Sachregister, sowie ein chronologisch

geordnetes Literaturverzeichnis von 1865 bis 1915 beigefügt sind. Hier mögen nur aus dem ersten, allgemeinen Teil einige interessante Punkte angeführt werden. Wohl selten haben, wie man aus des Verfassers Darlegungen ersieht, Metaphysik und Gottesbeweise einen so niedrigen Kurswert gehabt als in den letzten 50 Jahren. „Die negative Kritik derer um Kant, Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Dühring, Hartmann, Nietzsche und Haeckel zeigt sich in ihrem ganzen Umfange bis weit in die theologischen Kreise hinein" (S. 6). Wobbermin erklärt: „Die natürliche Gotteserkenntnis hat ihren wissenschaftlichen Kredit eingebüßt." Nach Konstantin Oesterreich, einem Neukantianer, „haben die theologischen Probleme aufgehört, auch nur Probleme zu sein". Metaphysik galt in den sechziger Jahren so lächerlich wie die Quadratur des Zirkels; Nietzsche bezeichnet die Metaphysik als die Wissenschaft von den „Grundirrtümern" der Menschheit; Riehl nennt die metaphysischen Hypothesen verächtlich „Opiate" für den Verstand, die denselben betäuben, statt ihn zu beleben und aufzuklären. Solcher Einschätzung der Metaphysik und der Gottesbeweise entspricht auch die Tatsache, daß die Vorlesungsverzeichnisse der deutschen Universitäten für das Wintersemester 1895/6 bloße drei Vorlesungen über Metaphysik enthielten, und diese wurden von katholischen Philosophen — Wolff in Bonn, Stölzle in Würzburg, Kappes in Münster — gelesen. Bis tief in die neunziger Jahre teilten Metaphysik und Gottesbeweise das Brot der Verbannung. Erst gegen die Jahrhundertwende ließen sich wieder Stimmen zugunsten derselben vernehmen; allein die große Menge des Volkes hörte diese Stimmen nicht mehr oder wollte sie nicht hören, wie man ja auch Kant gerne vernahm, als er die theoretischen Gottesbeweise verwarf, ihn aber unbeachtet ließ, als er Gottes Existenz auf Grund der praktischen Vernunft feststellen wollte. Der Verfasser spricht auch von den Gründen, die Metaphysik und Gottesbeweise seit den sechziger Jahren in so kritische Lage gebracht haben. Er sieht dieselben mit Recht einmal in der Reaktion gegen den aufgeblasenen Dünkel der idealistischen Systeme von Fichte bis Hegel, die das Denken vergöttert hatten; dann in einem mathematischen Zug jener Zeit, der die Wissenschaft nur so weit anerkannte, als Mathematik darin war, wie z. B. die Marburger Schule betonte; weiter in den glänzenden Resultaten der exakten Wissenschaften, die die metaphysischen Fragen in den Hintergrund drängten; endlich in einem antiintellektualistischen Zug, der mehr zu einer voluntaristischen Auffassung neigte, und in spiritistisch-mystischen Bestrebungen, die, anstatt in methodischem Denken, hauptsächlich auf Geheimpfaden, durch unmittelbares Erleben und Intuition den Weltgrund finden wollten.

Das Bild, das die philosophische Literatur Deutschlands von 1865 bis 1915 in ihrem Verhalten gegenüber der Metaphysik und den Gottesbeweisen bietet, ist im ganzen ein trauriges; traurig einerseits, weil dieses Verhalten vieler schließlich die Bankrotterklärung für das menschliche Denken bedeutet, anderseits ob der entsetzlichen religiösen, moralischen Folgen, die diese Lehren im Volk gezeitigt haben. Angesichts der trostlosen Lage des Vaterlandes, die zum guten Teil der ungläubigen Philosophie, der auch manche protestantische Theologen als solche sich anschlossen, gutzuschreiben ist, ruft der Verfasser dem deutschen Volke mit Recht zu: „Da hilft kein ‚Zurück zu Kant', ‚Zurück zu Luther', kein Rufen zu den ‚Götzen des Monismus', wir müssen zurück zu dem Gott unserer Väter, dem Urquell aller Wahrheit und Heiligkeit im persönlichen Gottesbegriff, um von dorther die Kraft und die Einsicht zum Wiederaufbau zu gewinnen!" Möge diese vorzügliche Schrift die verdiente Beachtung finden.

Salzburg. Dr Josef Vordermayr.

5) **Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes.** Von Prof. Dr Franz Gillmann in Würzburg. (IV

u. 225). Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 20.— und 40% Zuschlag.

Der unermüdliche Forscher auf dem dogmengeschichtlichen Gebiete, besonders der Frühscholastik, Professor Gillmann, beschenkt uns hier wieder mit einer sehr wertvollen Monographie. Er untersucht diesmal die Frage, ob und inwieweit nach der Anschauung der Scholastik neben den Bischöfen auch Nichtbischöfe als Spender der Firmung und des Weihesakramentes in Betracht kommen. Der erste Teil der Arbeit behandelt die Zeit der Frühscholastik, das eigentlichste Forschungsgebiet des Verfassers. Er ist darum der interessanteste, weil hier aus den handschriftlichen Quellen der früheren Scholastiker und der alten Dekretisten (Kommentatoren zum decretum Gratiani) den weiteren Kreisen der Theologen bisher ganz Unbekanntes und vielfach Neues geboten wird. Die weiteren Teile untersuchen die Perioden der Hochscholastik und der Spätscholastik, bei der das 14. und 15. Jahrhundert wieder in zwei Kapiteln getrennt behandelt wird. Diese Teile schöpfen hauptsächlich aus bereits gedruckten Quellen, obwohl auch hier einzelne handschriftliche Werke zitiert werden.

Wer das Buch, das nicht obenhin gelesen werden kann, sondern ein aufmerksames Studium erfordert, durcharbeitet, möchte fast den Eindruck gewinnen, daß er eine Menge verschiedener Zeugnisse von einander widersprechenden Theologen und Kanonisten vor sich hat. Es würde sich also anscheinend eine Einheit in der zur Behandlung gewählten Frage gar nicht ergeben. Aber nicht ohne Grund hat der Verfasser die jetzige Lehre und Praxis der Kirche nach dem Tridentinum und dem neuen kirchlichen Gesetzbuch in der Einleitung seinem Werke vorangestellt. Eine genauere Betrachtung zeigt deutlich, daß der dogmengeschichtliche Verlauf in dieser Lehre und Praxis seinen notwendigen Zielpunkt hatte. Die Frage mußte der Gründlichkeit halber streng chronologisch behandelt werden, so daß sich mancherlei Wiederholungen (bei Autoren, die sklavisch voneinander abhängig sind) nicht vermeiden ließen und es außerdem erschwert wird, den sachlichen Faden der traditionellen Entwicklung klar herauszufinden. Und doch ist unschwer ein solcher Faden zu entdecken. Wer genau zusieht, findet, daß die angeführten Zeugnisse der Theologen einfach von der kirchlichen Praxis ausgehen, was ja besonders von den Dekretisten und den späteren Summisten gilt. Ueberall geht man bei der Frage nach dem einfachen Priester als Spender der Firmung von dem bekannten Vorfall unter Gregor dem Großen aus. Nun deckt sich aber die kirchliche Praxis in unseren beiden Fragen, ganz wenige Fälle ausgenommen, in fortlaufender Linie mit dem heutigen Rechte. Nur ganz wenige Stimmen sind es, die dieser traditionellen Praxis entgegen sind und einen außerordentlichen Spender der beiden Sakramente gar nicht zulassen wollen.

Zu dieser Praxis hatte nun die theoretische Theologie die Begründung zu bieten und in dieser Begründung scheiden sich die Wege mannigfach. Es gab da Probleme zu lösen, die nicht von allen gleich und nicht von allen einwandfrei gelöst wurden. Heute können wir vielleicht sagen, daß alle diese theoretischen Erwägungen zu einseitig spekulativ gewesen sind, um zu einem einwandfreien Resultat zu führen. Der eigentliche Weg zum Ziele ist der geschichtliche, der bezüglich der Ordines zeigt, daß es sich um solche Weihegrade handelt, die bloß kirchlicher Einsetzung sind und darum ganz unter der Vollgewalt des Papstes stehen, und bezüglich der Firmung, daß sich in der früh einsetzenden Praxis der griechischen Kirche eine altkirchliche Tradition kundgibt, deren Berechtigung ohne Leugnung der kirchlichen Unfehlbarkeit nicht bestritten werden kann. Diese Tradition hat schließlich folgerichtig zur Definition und Kodifikation der kirchlichen Praxis geführt.

Nicht zu verwundern aber ist es, wenn allzu gewagte Theorien schließlich auf die Praxis der Kirche selbst Einfluß gewinnen konnten. Trotzdem

machen uns die genauen Forschungen Gillmanns nur zwei Fälle einer solchen Beeinflussung namhaft. Der eine Fall ist die ganz exorbitante Erlaubnis, die Papst Bonifaz IX. im Jahre 1400 dem Abte eines Londoner Klosters und seinen Nachfolgern gewährte, seinen Professen alle Ordines bis einschließlich zur Priesterweihe zu erteilen. Nun wurde aber die Verleihungsbulle bald darauf (1403) förmlich widerrufen mit irritierender Klausel für alle bereits danach vorgenommenen Weihen. Ein solcher Rückzug in der Gesetzgebung ist wohl eine kräftige Bestätigung der allgemein kirchlichen Tradition und Praxis. Der zweite Fall betrifft die bekannte Bulle Innozenz' VIII. an die Zisterzienser-Aebte, die auch die Erteilung des Diakonats zugesteht. Gillmann tritt mit triftigen Gründen für die Echtheit derselben ein. Aber auch sie ist später durch Dekrete ersetzt worden, die wieder weitgehende Befugnisse erteilen und nicht von der gewöhnlichen Praxis abweichen. Selbst wenn sie in ursprünglicher Form längere Zeit in Uebung gewesen wäre, ist zu bedenken, daß durch ein einzelnes legislatives Faktum weder ein Gesetz, noch viel weniger ein Dogma entsteht. So dürften etwa die Ergebnisse der Forschung Gillmanns, die einfach der Zeit nach aneinandergereiht sind, in den Rahmen der Tradition des kirchlichen Dogmas einzufügen sein.

In dieser Schrift, wie in vielen anderen des Verfassers, finden sich wieder manche in den dogmatischen Lehrbüchern traditionell mitgeführte Irrtümer berichtigt. Dazu vergleiche man z. B. die Bemerkungen auf S. 14, 15, 57 gegen Schanz und Gutberlet, die Korrektur, die Bartmann S. 16 und 178 erfährt, den Hinweis auf den Fehler, der aus Gabriel Biel über Bellarmin noch bis in neuere Werke übergegangen ist (S. 163). Man sieht daraus die Wichtigkeit genauer dogmengeschichtlicher Untersuchungen für die dogmatische Forschung, durch welche einzelne Irrtümer, die sich sozusagen durch Generationen fortgeschleppt haben, beseitigt werden.

Besonders reich aber sind Gillmanns Forschungen an neuen einzelnen dogmenhistorischen Ergebnissen oder doch Anregungen und Ausblicken. So bringt unser Buch Neues über die Abfassungszeit der sogenannten Summa Monacensis (S. 23), wie über die mutmaßliche Heimat ihres unbekannten Verfassers (S. 25). Der Verfasser weiß zu berichten über die Entdeckung neuer Glossen Silvesters zum Dekrete (S. 32). Er bringt verschiedene Ergänzungen zu seinen früheren Werken über die Sakramente (z. B. S. 22, S. 47). Das wichtigste Ergebnis ist wohl die Aufhellung der Entstehungszeit der Glossa ordinaria zum Gratianischen Dekret, die nach Gillmann erst nach dem IV. Laterankonzil angesetzt werden darf, und über den wahrscheinlichen Verfasser der sogenannten vierten Kompilation der Dekretalen in der Person des Alanus. Diese letzteren, weitläufigen Untersuchungen sind dem Werke als Anhang beigegeben. Es möge die Bemerkung gestattet sein, daß die Einfügung verschiedenartiger, wenn auch sehr interessanter und neuer Forschungsresultate mitten im Laufe einer zusammenhängenden Untersuchung störend wirkt, und es sich empfehlen würde, solche Exkurse überhaupt erst (vielleicht unter einem Sammelnamen) in einen Anhang an den Schluß zu verweisen. Denn durch solche Einschübe wird die Lektüre sehr erschwert und obendrein die Bedeutung derartiger Beigaben nicht entsprechend gewürdigt, die in der Form von nicht zur Sache gehörigen Anmerkungen trotz ihrer Wichtigkeit leicht übersehen und übergangen werden.

Nach all dem Gesagten schuldet die theologische Wissenschaft dem Verfasser für dieses Werk großen Dank.

Wien. Dr Josef Lehner.

6) **Die Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht.** Von Dr Artur Wynen, Pallotiner, Advokat am Tribunal der Römischen Rota. (XVI u. 120). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.80 und Zuschläge.

Vorliegende Schrift bildet das 8. und 9. Heft der von Prof. Dr Josef Ebers herausgegebenen Sammlung „Das Völkerrecht, Beiträge zum Wiederaufbau der Rechts- und Friedensordnung der Völker". Gleich zu Anfang (S. 2) stellt der Verfasser seine These auf: „Bezüglich unseres Standpunktes sei ein- für allemal vorausgeschickt, daß wir selbstverständlich daran festhalten, daß dem Apostolischen Stuhle nach göttlichem und kanonischem Recht die volle juristische Persönlichkeit zukommt, und das vollkommen unabhängig von der weltlichen Gesetzgebung. Unsere Aufgabe erblicken wir also nicht darin, zu untersuchen, ob der Apostolische Stuhl überhaupt Vermögensfähigkeit besitzt, sondern ausschließlich darin, ob ihm diese Fähigkeit vom Völkerrecht zuerkannt ist." Im ersten Kapitel handelt der Verfasser in sehr ausführlicher Weise von den juristischen Personen im allgemeinen. Sehr befremdend ist es, daß bei diesen langen Ausführungen die diesbezüglichen Auffassungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches (personae morales collegiales et non collegiales) gänzlich übergangen sind. Kein Geringerer als Stutz (Der Geist des Codex jur. can., S. 198 ff.) hält diese Auffassungen für so wichtig, daß er ihnen über 20 Oktavseiten widmet. In den folgenden Kapiteln behandelt der Verfasser die viel umstrittene, völkerrechtliche Stellung des Papstes, resp. des Apostolischen Stuhles. Da die Juristen nicht einig sind, was zum Wesen eines Staates oder eines Souveräns erforderlich ist, kann es nicht wundernehmen, wenn sie auch nicht einig sind, welche völkerrechtliche Stellung der Apostolische Stuhl einnimmt. Indes ist dieser Disput vielfach mehr ein theoretischer, als ein praktischer. Tatsächlich genießt der Papst die völkerrechtliche Stellung eines Souveräns (S. 79). Freilich ist der Papst ein Souverän sui generis; unvergleichlich erhabener als die übrigen Souveräne. Aber der Verfasser erbringt auch zwingende Beweise dafür, daß der Apostolische Stuhl Vermögensfähigkeit besitze, und zwar nicht bloß in Italien, sondern auch in der ganzen Welt. Dies ergibt sich als Schlußfolgerung. Denn wenn schon den gewöhnlichen fremden juristischen Personen die Vermögensfähigkeit in fremdem Lande nicht abgestritten werden kann, sobald sie diese vom Heimatlande erhalten haben; wenn dann weiter den souveränen, juristischen Personen zugleich mit der völkerrechtlichen Anerkennung auch die privatrechtliche Persönlichkeit und damit die Vermögensfähigkeit zuerkannt werden muß, so folgt daraus unbedingt, daß man auch dem Apostolischen Stuhle die Vermögensfähigkeit nicht streitig machen kann, sondern sie ihm rückhaltlos zusprechen muß (S. 101). Künftighin kann kein Staat und kein Gerichtshof an diesem Ergebnis vorbeigehen, zumal wenn es sich um Schenkungen oder Vermächtnisse an den Apostolischen Stuhl handelt. Der Verfasser führt aus Oesterreich, Deutschland und Italien praktische Fälle an, wo tatsächlich diese Vermögensfähigkeit in vollem Maße anerkannt wurde. Alles in allem genommen hat Dr Wynen seine These stringent bewiesen, und zwar von rein juristischem Standpunkte aus. Die angezogene und fleißig benützte Literatur ist sehr reichhaltig. Die ganze Arbeit ist sehr empfehlenswert.

Freiburg (Schweiz). Univ.-Prof. Dr Prümmer O. P.

7) **Handbuch der katholischen Missionen.** Von Bernard Arens S. J. Mit 2 Bildern und 67 Tabellen. (Missions-Bibliothek.) gr. 8° (XX u. 418). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 40.—; geb. M. 45.— und Zuschläge.

Das vorliegende Buch kommt einem wirklichen Bedürfnisse entgegen und wird daher überall mit großer Befriedigung begrüßt werden. Es ist ein Nachschlagewerk ersten Ranges, das jedem, der sich mit den Missionen befaßt, die Arbeit erleichtern wird, da es kurz und doch zuverlässig über die wichtigsten Fragen des Missionswesens Aufschluß gibt. Die acht Teile des Buches behandeln die Oberleitung des Missionswerkes, das europäische und einheimische Missionspersonal, die Bildungsstätten und Missionsgebiete der

verschiedenen Genossenschaften, die Missionsmittel und deren Beschaffung, die Missionsvereine und -zeitschriften aller Länder, die missionsgeschichtlichen Bestrebungen der neueren Zeit und den Verkehr zwischen Heimat und Mission. Tabellen und Verzeichnisse in großer Zahl erhöhen den Wert und die Brauchbarkeit des Buches. Das „Handbuch“ gehört in die Bibliothek der Missionszirkel und auch in die des Priesters, der sich mit Missionsfragen intensiver beschäftigt und der sich bei dem desolaten Stande unserer Valuta die Anschaffung größerer Werke leisten kann. Dem „Handbuch“ soll ein Ergänzungswerk „Die katholischen Missionsvereine“ folgen.

Ried (Oberösterreich). Peter Kitlitzko.

8) **Lehrbuch der katholischen Liturgik.** Von Dr Lambert Studeny O. Cist., Prof. der Theologie, Lilienfeld (264). Verlag Wurst.

An Werken, die die Gesamtliturgie der katholischen Kirche behandeln, herrscht kein Ueberfluß. Monographien, die einzelne Partien der Liturgie besprechen, sind in großer Zahl vorhanden; ich verweise auf die Werke von Propst, Franz, Gihr, Bäumer, Hüls, Sauter u. s. w. Thalhofer-Eisenhofers Handbuch der katholischen Liturgik dürfte vielen zu umfangreich sein; daher wird das vorliegende Werk den Seelsorgern willkommen sein. Studeny bietet die Ergebnisse der Forschungen auf dem Gebiete der Liturgik in gedrängter Form; wünschen würde ich einen viel häufigeren Hinweis auf die Quellen, eine reichere Literaturangabe. Das Werk Brauns, die liturgische Gewandung hätte eine ausgiebigere Benützung verdient. Der Autor bemüht sich streng auf dem Gebiete der Liturgik zu bleiben und in die Gebiete der Rubrizistik und des Kirchenrechtes nicht hinüberzugreifen. Ueber die Grenze dieser Disziplinen wird man aber verschiedener Meinung sein; so werden z. B. manche bei der Besprechung der Votiv- und Requiemmessen mehr erwarten. Für eine neue Auflage wird der Hinweis und die Zitation der Kanones des Codex jur. can. empfohlen. Im einzelnen sei noch auf folgendes aufmerksam gemacht:

S. 14 orientiert nicht vollständig über die Streitfrage betreffs der präzeptiven und direktiven Rubriken. S. 22 f.: Warum werden die Litaneien zum heiligen Herzen Jesu und zum heiligen Josef nicht angeführt? S. 48 wäre auf das Concilium Tridentinum, sess. 2, hinzuweisen, welches den Sonntag mit den Hauptgeheimnissen des Glaubens in Verbindung bringt. S. 78: Das Fest des heiligen Joachim ist auf den 16. August fixiert. S. 93: Nicht übereinstimmen werden viele mit der Ansicht: „Der Renaissance-Baustil entspricht weniger den Zwecken des katholischen Kultus: Verherrlichung Gottes und Erbauung der Gläubigen. Das antik-heidnische Element, der sensualistische Zug des Heidentums tritt zu sehr hervor. Dieser Stil paßt mehr für weltliche Paläste als für ein christliches Gotteshaus. Spezifisch christlich ist der romanische und gotische Baustil.“ S. 108: Die Behauptung betreffs der Polluierung des Friedhofes bedarf einer Korrektur mit Rücksicht auf can. 1172, § 2, des Codex jur. can. S. 118: Für die Segnung der Paramente gilt jetzt die Bestimmung des can. 1304. S. 122: Die Streitfrage, ob die Konsekration des Kelches durch Verschwinden der Innenvergoldung verloren geht, ist durch den can. 1305 zugunsten der negativen Ansicht entschieden. S. 153: Ueber die Epiklese orientiert am besten Dr Josef Höller C. Ss. R.: Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien, Wien 1912, Meyer u. Ko. S. 171: Bezüglich der Zeit der Meßfeier ist can. 821 des Codex jur. can. anzuführen, durch welchen die Feier der heiligen Messe eine Stunde vor der aurora und eine Stunde nach Mittag ohneweiters gestattet ist. S. 208, 6. Zeile unten muß es statt: Einige Sakramente, Einige Sakramentalien heißen. S. 222: Das Lob der Bienen findet sich bei der Feuerweihe am Karsamstage auch in handschriftlichen Missalien Steiermarks des 15. Jahrhunderts. S. 228: Unrichtig ist, daß die Aspersion nur in jenen Kirchen, „in denen eine feierliche Pfarr- oder Konventmesse (cum

cantu et ministris) abgehalten wird", vorgeschrieben ist (cf. S. R. C. 15. Dec. 1899, n. 4051, ad I). S. 242 muß es statt Gregor II. Gregor IX. heißen.

Graz. Prof. J. Köck.

9) **Alte Quellen neuer Kraft.** Gesammelte Aufsätze von Dr Ildefons Herwegen, Abt von Maria-Laach. (VIII u. 208). Düsseldorf 1920, Schwann. Geb. M. 18.—.

Man errät leicht, welches die „alten Quellen" sein sollen: die kirchliche Liturgie und das Mönchtum. Je fünf Aufsätze („Aus dem Chore" — „Aus der Zelle") suchen beide der heutigen siechen Welt näher zu bringen. Da sie an verschiedenen Orten und Zeiten gelegentlich erschienen oder vorgetragen wurden, haben sie nur losen Zusammenhang, bieten aber gebildeten Lesern manch kostbaren Fingerzeig in die erquickenden Schönheiten des vollen kirchlichen Lebens, wie es sich in den beiden genannten, übrigens enge ineinanderfließenden Gebieten auswirkt. Das Buch wird Freunde finden und sein Teil zum edlen Zwecke der Erneuerung der Gesellschaft beitragen.

Linz-Freinberg. P. J. Schellauf S. J.

10) **Alttestamentliche Predigten.** Herausgegeben von P. Dr Tharsicius Paffrath. 8. Heft: **Job,** von P. Wigbert Reith, M. 1.50; 9. Heft: **Noe,** von M. Kreuser, M. 3.60; 10. Heft: **Elias,** von Professor Dr A. Cohnen, M. 4.—.

Neutestamentliche Predigten. Herausgegeben von P. Dr Thaddäus Soiron. 4. und 5. Heft: **Paulus als Christusprediger für moderne Menschen,** Kanzelvorträge über die Christologie des Völkerapostels von Dr Georg Kunze, M. 3.60. Paderborn 1919 und 1920, Ferdinand Schöningh.

1. Der Leser wird sich an der Fülle herrlicher Gedanken freuen, mit denen Reith die Schilderung der Leiden Jobs begleitet; für Predigten sind die Zitate oft zu lange; für Predigten für das Volk ist die Sprache oft zu hoch.

2. Besser versteht Cohnen im Elias die Sprache des Volkes zu reden; die Anwendungen sind zeitgemäß.

3. Daß sich auch Kreuser in den Dienst dieser Sache gestellt hat, kann uns mit Freude erfüllen; er charakterisiert seine Noe-Predigten als nicht ganz populäre Darstellung, die inhaltlich die Möglichkeit geben zu konkreterer Anwendung und schlichterer Behandlung; gerade diese fehlenden Eigenschaften hätten das Buch noch brauchbarer gemacht, dem auch so Wert und Nutzen nicht abzusprechen ist.

4. Dr Kunze versucht die Christologie des heiligen Paulus darzustellen in sechs Predigten über Christus und sechs Predigten über das Leben in Christus. Wie im Vorwort versichert wird, wurden diese Predigten gehalten — wohl in der Domkirche in Bautzen, wobei sicher ein Teil der Zuhörer reichen Nutzen hatte, ein Teil der Zuhörer aber leer ausging, da sie dem Prediger nicht in jene Tiefen folgen konnten, die er sie führte. Die bloße Andeutung der Anwendung kann ich nicht billigen. Als Materialiensammlung kann ich es bestens empfehlen.

Stift St. Florian. Dr Josef Hollnsteiner.

11) **Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung.** Von Dr Jakob Hoffmann, Gymnasialprofessor, Geistl. Rat und Religionslehrer in München. gr. 8° (XX u. 410). Freiburg i. Br. 1919, Herder. M. 14.—; geb. M. 16.50.

Die erste Jugendkunde in systematischer Form. Sie befaßt sich mit der Jugend vom 13. bis 24. Lebensjahr, speziell mit der Jugend in den Entwicklungs- oder Pubertätsjahren (13. bis 19. Lebensjahr).

Objekt der Beobachtung und Darstellung ist zunächst und zumeist der normale Mensch, weiterhin auch der frühreife, der hervorragend befähigte und der zurückgebliebene Jugendliche.

Hoffmanns Jugendkunde untersucht das leibliche Sein im allgemeinen und im einzelnen sowie den Gang der somatischen Entwicklung, legt die Beziehungen zwischen Körper und Geist dar und macht vorzüglich das psychische Leben zum Gegenstand der Prüfung. Sie beleuchtet weiter die Abhängigkeit des jugendlichen Lebens von äußeren, namentlich sozialen Umständen und zeigt seine Beeinflussung durch den Zeitgeist in dem wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Leben.

So wird das ganze Gebiet der Jugendkunde mit besonderer Berücksichtigung der modernen Erziehungsprobleme dargestellt. Bei aller Hochachtung, die der Verfasser vor den berechtigten Forderungen der modernen Erzieher zeigt, bewahrt er doch in allen Fragen ein selbständiges Urteil und hält mit der Kritik nicht zurück, wenn es gilt, Forderungen der Moderne als verfehlt zu geißeln (vgl. z. B. Sexuelle Aufklärung, Selbstverwaltung der Schüler, Koedukation und Koinstruktion u. a.).

Sehr instruktiv sind die statistischen Daten, teils selbst vom Verfasser auf Grund von Umfragen zusammengestellt, teils aus den Ergebnissen der experimentellen Forschung mit der notwendigen Vorsicht entlehnt.

Das ganze Werk zeugt von reicher persönlicher Erfahrung und von intensivem Studium — die angegebene benützte Literatur nennt über 250 Werke — und ist geeignet, ein Wegweiser auf dem Gebiete der Jugendkunde zu werden. Ein gutes Namen- und Sachregister erhöht die Brauchbarkeit. Hoffmanns Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung wird Lehrern, Erziehern und besonders auch Seelsorgern, die in Jugendvereinen wirken, wertvolle Dienste leisten.

Linz. Rechberger.

12) **Biblisches Leben aus dem Neuen Testament** mit Seelenvorgängen, Heilswahrheiten und Willensübungen für den Religionsunterricht. Von Paul Bergmann, Schuldirektor in Dresden. 8° (XVI u. 308). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 20.80; geb. M. 26.—.

Erster Teil: Vom Täufer bis Nikodemus. Mit einem Bild und fünf Kärtchen (VIII u. 136). M. 9.—; geb. M. 11.60.

Zweiter Teil: Von der Samariterin bis Matthäus Berufung. Mit einem Textbild und zwei Kärtchen. (VIII u. 172). M. 11.80; geb. M. 14.40. (Die Preise erhöhen sich um die im Buchhandel üblichen Zuschläge.)

Will man im Religionsunterrichte und bei der Predigt die Aufmerksamkeit sich sichern, dann muß man zu den Kleinen und Großen so reden, daß jeder denkt: Das alles geht gerade mich an, das ist für mich. Bergmann führt einen nun ins Leben Jesu derart ein, als ob man in Begleitung und unter der Jüngerschaft Jesu wäre. Man nimmt teil an den Ereignissen und Reden (Tatsachenverlauf), man darf einen Blick tun in das Innenleben der biblischen Personen (Seelenvorgänge), man macht Anwendungen und faßt Entschlüsse (Willensübungen). Und doch ist die Darstellung ganz biblisch, da ist keine gewagte exegetische Spitzfindigkeit, sondern wissenschaftlich fundierte Erklärung mit reicher Literaturangabe. So ausführlich können allerdings nur jene Katecheten die biblischen Erzählungen behandeln, die mehr als zwei oder drei Wochenstunden in der Klasse haben, aber lernen, wie man die Biblische Geschichte fruchtreich behandelt, können alle. Möge

der Verfasser bald sein Versprechen einlösen, das ganze Leben Jesu in weiteren Bändchen in gleicher Art zu behandeln! Katecheten und Prediger werden dankbar sein.

Linz. Rechberger.

13) **Die Biblische Geschichte in konzentrierender Behandlung** für den abschließenden Unterricht in der Volksschule, für den biblischen Unterricht in Fortbildungs- und höheren Knaben- und Mädchenschulen, sowie in Lehrerbildungsanstalten. Von Fr. Wilh. Bürgel, Schulrat, Seminardirektor a. D. II. Teil: Das Neue Testament. 8° (84). Münster in Westfalen 1919, Heinrich Schöningh. M. 1.80; Teil I/II in einem Band geb. M. 4.—.

Die Art der Behandlung des biblischen Stoffes, wie sie Bürgel übt, regt die Schüler zu tätiger Mitarbeit an und macht das Gelernte zum bleibenden geistigen Eigentum. So unterrichtet man zeitgemäß.

Linz. Rechberger.

14) **Katechismus für das Bistum Rottenburg.** Herausgegeben auf Anordnung des hochwürdigsten Bischofs Paul Wilhelm. (123). Freiburg i. Br. 1920, Herder.

Vorliegender Katechismus behandelt die katholische Lehre in drei Hauptstücken (Glaube, Gebote, Sakramente und Gebet) und enthält 330 Fragen mit kurzen Antworten. Der nicht zu memorierende Lernstoff ist in kleinerem Druck beigesetzt. Nach den einzelnen Abschnitten sind kurze Ermahnungen, Gebete, Bibelworte u. s. w. als Anwendung der Lehre fürs praktische Leben. Im Anhange finden sich Gebete, liturgische Bemerkungen und eine christliche Tages- und Lebensordnung. Die wenigen Bilder sind schön und meistens als Kopfleisten eingefügt. Im Geleitwort spricht der hochwürdigste Bischof den Wunsch aus an die Kinder: „Nehmet also das Buch freudig an aus Eures Bischofs Hand. Möge es aus Eurem Schulbuch Euer Lebensbuch werden, ja ewiges Leben Euch vermitteln.“ Ich höre die Kinder sagen: Ja, diesen Katechismus nehmen wir freudig an.

Linz. Rechberger.

15) **Katechesen für die Unterstufe der Volksschule.** Im Anschlusse an das von ihm verfaßte „Katholische Religionsbüchlein“ ausgearbeitet von Wilhelm Pichler, Ehrenkämmerer Sr. päpstl. Heiligkeit, Katechet in Wien. 2. Bändchen (1. und 2. Lieferung) (226). Wien 1920, Volksbundverlag.

Die vorliegenden Katechesen behandeln die Kindheit und das öffentliche Leben Jesu. Beigegeben sind Lektionspläne, die den Gebrauch der Katechesen sehr fördern. Auch in dieser Fortsetzung bestätigen mir die Katechesen mein schon früher ausgesprochenes Urteil: Seit Mey für die Unterstufe das Beste für die Hand des Katecheten.

St. Florian. Dr Josef Hollnsteiner.

16) **Streifzüge durch die sexualpädagogischen Bestrebungen der Gegenwart und Vergangenheit.** Ein Wegweiser für Elternbeiräte, Eltern und Erzieher. Von Dr P. Hemmerle. (Deutsche Lehrbücherei, herausgegeben von Kempinsky. Reihe 3, Band 2.) (116). Habelschwerdt 1920, Frankes Verlag. M. 7.50.

Das heikle Thema ist mit Dezenz und nötiger Reserve behandelt. Physiologische Aufklärung, Aufklärung durch den Schularzt, Massenaufklärung, rohe Aufklärung lehnt der Verfasser ab. Einer notwendigen Aufklärung in dezenter Form unmittelbar vor der Schulentlassung zum Schutze

der ins Leben getretenen Jugend redet Hemmerle geschickt das Wort. Wertvoller aber als alle Aufklärung bleibt die Pflege religiösen Lebens. Furcht vor Sünde und Wertschätzung der Gnade sind die besten Schutzmittel gegen sexuelle Verirrungen. Auf diese Hilfe der Religion könnte in dem Schriftchen noch klarer hingewiesen werden.

Linz. Rechberger.

17) **Mütter.** Ein Erziehungsbüchlein. Von P Wilhelm Wiesebach S. J. 8° (51). Innsbruck, Wien, München, Bozen 1920, Verlagsanstalt „Tyrolia". Kart. K 13.—.

Die wichtigsten Grundsätze einer christlichen Erziehung werden hier in knappen Umrissen aufgezeigt. Es sind Leitsätze für katholische Mütter, wie sie in der Erziehung ihrer Kinder, selbst der herangewachsenen Söhne und Töchter angewendet werden sollen. Heikle Fragen, z. B. sexuelle Aufklärung, werden mit Verständnis und Zartgefühl behandelt. Im Abschnitt über Standes- und Berufswahl wären einige Bemerkungen über den Beruf zum Priester- und Ordensstande wohl am Platze. Nicht bloß Mütter, sondern auch Leiter von Müttervereinen werden mit großem Nutzen dies Büchlein zur Hand nehmen; nicht minder wird es dem Seelsorger bei Erteilung des Brautunterrichtes willkommen sein.

Vordernberg. Dr Florian Schmid.

18) **Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters.** Von Karl Richstätter S. J., Bonifatiushaus bei Emmerich (Rheinland). 2. Band: Gebete, Dichtungen, Bildwerke, Nachwirken (XVI u. 285). Paderborn 1919, Bonifatiusdruckerei. Geb. M. 7.—.

Der 1. Band dieses Werkes wurde schon besprochen. In rascher Folge liegt der 2. Band vor, der Gebete, Dichtungen, Bildwerke (1. bis 3. Kapitel) und Nachwirken der Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters (4. bis 6. Kapitel) behandelt.

Aus den Gebeten und Dichtungen sieht man, daß der Herzbegriff im deutschen Mittelalter kein anderer war, als der bei allen alten Kulturvölkern, besonders bei den Hebräern, allgemein verbreitete, der das Herz im vollen und weiten Sinne des Wortes darstellt. — Die Kunst des deutschen Mittelalters kennt keine einheitliche Darstellung des Herz-Jesu-Gedankens. Am häufigsten wird er durch die Person des Heilandes als Mann der Schmerzen mit den Leidenswerkzeugen ausgedrückt. Erst gegen Anfang des 18. Jahrhunderts erscheint das heute gebräuchliche Herz-Jesu-Bild. Als mit dem 18. Jahrhundert die Aufklärung und der Jansenismus sich in Deutschland verbreiteten, war für die Herz-Jesu-Verehrung kein Boden mehr. Erst nach dem Auftreten der heiligen Margarete Alacoque fand sie wieder allgemeine Verbreitung.

Im übrigen finden sich die im ersten Bande anerkannten Vorzüge, die gefällige Darstellung, die mit Geschick und Geschmack ausgewählten Herz-Jesu-Texte, in erhöhtem Grade wieder. Der in diesem Bande behandelte Stoff bringt es mit sich, daß dessen Lesung noch größeres Interesse bietet. Auch das religiöse Kulturleben des deutschen Volkes wird von einer Seite beleuchtet, die bisher vielleicht weniger beachtet wurde.

Noldin S. J.

19) **Lebensbeherrschung und Lebensdienst.** Von Dr J. Klug. II. Band: Das Leben. (1. bis 12. Tausend) (X u. 488). M. 18.— und 40% Zuschläge. — III. Band: Die Güter des Lebens. (1. bis 14. Tausend) (XIII u. 530). M. 20.— und 40% Teuerungszuschlag. Paderborn 1920, Ferd. Schöningh.

Der 2. Band dieser Individual- und Sozialethik behandelt in vier Abschnitten das Leben: Der Herr des Lebens (Glaube und Aberglaube), die Wertung des Lebens (nicht an der Hand der philosophischen Systeme, sondern als Perspektiven vom Ich), die Quellen des Lebens (Eros und Ehe), die Grundpfeiler des Lebens (Mütter, Autorität, Gemeinschaftsformen von der Familie bis zur Menschheit). Eine kaum übersehbare Fülle von Problemen ist hier anregend abgehandelt. Das Buch handelt nicht dürr über das Leben, es sprüht und ist selber voll Leben.

Hinweise: Die Glaubensgefahren sind (S. 26 f.) zu dürftig dargestellt. Daß sich Gott in der Festlegung des Weltverlaufes durch die vorausgewußten Bitten der Menschen bereits bestimmen ließ (S. 58), ist für dogmatisch ungebildete Leser mißverständlich. S. 294 verlangt Verfasser, die Moralbücher mögen endlich die Unterscheidung des Körpers in partes honestae, minus honestae und inhonestae fallen lassen. Diese termini sind sicherlich mißverständlich. Doch könnte der Laie meinen, es gäbe in der Moral p. inhonestae an und für sich, während die Moral nur die Erregbarkeit des Menschen und die daraus entspringende occasio peccandi im Auge hat. So verstanden, dürfte die Einteilung physiologisch begründet sein und so lange gelten, als Menschen Menschen sind. Daß das Bauernhaus den alten Patriarchalismus größtenteils bewahrt habe (S. 344), gilt für Oesterreich („Besitzer" — „Landarbeiter") nicht mehr. Bezüglich der autonomen Jugendbewegung (Wandervogel z. B.) sind Kenner der Meinung, daß sehr viel Radikalismus künstlich von außen hineingetragen wurde. Echte Tugend hat ein Bedürfnis nach verständiger Führung. (Zu S. 347.) Besonders bedankt sei der Verfasser für das über „Parteipolitik und Moral" Gesagte (S. 455 ff.).

Ergebnis: Das Buch erweitert den Gesichtskreis des Lesers, schärft seinen Blick für den sittlichen Zusammenhang der Lebensfragen und zeigt ihm, wie die zeitlichen Lebensformen an den ewigen Normen ihr Wertmaß finden.

Der Schlußband dieses Werkes bespricht (S. 1 bis 434) die materiellen und (S. 436 bis 530) die idealen Lebensgüter. Die ungleiche Raumverteilung fällt trotz der vorausgehenden zwei Bände und trotzdem die materiellen Lebensgüter vom sittlichen Standpunkt besprochen werden, auf. Das Buch, dem wieder wertvolle Literatur vorausgeschickt ist, zeichnet sich durch reichen Inhalt, durch die selbständige Auffassung der schwierigen wirtschaftlichen und sozialen Probleme und durch flüssige Sprache aus. An Kleinigkeiten fielen mir auf: Daß die deutsche „Allmende" kein Gemeinbesitz ursprünglicher Art war, sondern ihre Erklärung in den grundherrlichen Verhältnissen des Mittelalters findet (S. 9), ist zumindest mißverständlich. Die Darstellung S. 14 könnte den Eindruck machen, als wäre Arbeit der alleinige Erwerbstitel. Die Auffassung in der Zinsfrage: „das dargeliehene Kapital ist jetzt zum Produktivdarlehen geworden und es ist eine wirtschaftlich begründete und sittlich nicht bestreitbare Funktion des Kapitals, daß es Zins trägt" (S. 139), befriedigt keineswegs. Mit welchem Recht ist es Produktivdarlehen geworden? Bezüglich des Sozialismus urteilt der Verfasser: „Der Sozialismus ist in seinen letzten Gedanken keineswegs mit der atheistischen marxistischen Geschichtsphilosophie unlösbar verknüpft. Allerdings, wenn der Sozialismus verlangt, daß die Kirche ihm zuliebe den Autoritätsbegriff und den Eigentumsbegriff auflöst, dann wird von einer Aussöhnung zwischen Kirche und Sozialismus nie die Rede sein können" (S. 94 f.). Ob die Darstellung der deutschen Revolution S. 369 ff. nicht doch zu ideal zugunsten des Menschen geschehen ist, wagt Referent nach den Stimmen zumal englischer und deutscher sozialistischer Blätter nicht zu entscheiden. Sehr viel war Mache. Beim Bolschewismus S. 377 ff. sollte immer wieder betont werden, daß gewisse Urtriebe der Masse von findigen Juden durch einen wahren Großbetrieb planmäßig aufgereizt

und für die jüdischen Weltpläne dienstbar gemacht werden. Ein teilweise berechtigtes Aufbäumen der Menschennatur wird als Energiequelle zu Frondiensten für Sonderzwecke benützt. — Druckfehler: S. 88, 4. Z. von oben.

Das Werk, welches auch in Laienkreisen vorzüglich wirkt, erweitert hervorragend die Erfahrung und fördert die soziale Bildung. Ein großer Wurf und gelungen.

Linz a. D. Dr Karl Eder.

20) **Wahre Gottsucher.** Von P. H. Bihlmeyer O. S. B. Erstes Bändchen, dritte, vielfach verbesserte Auflage (11. bis 16. Tausend). 12° (X u. 100). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 3.60; geb. M. 5.20. — Zweites Bändchen (VIII u. 99), ebenda. M. 3.—; geb. M. 5.—. — Drittes Bändchen (VIII u. 96), ebenda 1920. M. 6.20; geb. M. 9.50. (Dazu bei jedem die im Buchhandel üblichen Zuschläge.)

Recht sinnig und bezeichnend tragen diese drei Bändchen auf dem Einband das Bild des Heiligen Geistes als des großen, wundersamen Werkmeisters in den Menschenseelen, von dem aller Fortschritt und alle Heiligkeit kommt. Allerdings zeigt der Verfasser, der seit Jahren durch die Klagenfurter St.-Josefs-Bücherbruderschaft zu Hunderttausenden von den großen und kleineren Sternen der Kirche spricht, diese geheimnisvolle Tätigkeit nicht im einzelnen auf, sondern begnügt sich, „Worte und Winke der Heiligen" vorzuführen, die sie besonders charakterisieren, voneinander unterscheiden und menschlich näher bringen. Diese sollen und wollen, mit Sankt Bernhard zu reden, gleich Feuerfunken auf die von den Sorgen und Arbeiten des Alltags ausgedorrten Seelen fallen, um sie zu entzünden und für den weiteren Weg zu begeistern. — Daß der Autor die mit kundiger Hand erlesene Literatur jedesmal verzeichnet, dafür wird man ihm ebenso Dank wissen wie für die Heranziehung weniger bekannter Heiligen oder die Behandlung gottseliger Personen aus naher Vergangenheit. Der dem Text sich anschmiegende Buchschmuck Gottfried Schillers in Ravensburg verdient besondere Erwähnung. Alles in allem Büchlein, die für Gedenk- und Festtage wie geschaffen sind.

P. Tezelin Halusa.

21) **Seelenbuch der Gottesfreunde.** Perlen deutscher Mystik. Von Doktor Alfons Heilmann (VII u. 359). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 18.60; geb. M. 22.60 und Zuschläge.

Das prächtig ausgestattete, anheimelnde Buch eröffnet eine Sammlung, die der Verfasser als „Bücher der Einkehr" bezeichnet. Die Christen sollen durch die duftenden Blüten der Gottes- und Christusliebe den Weg ins eigene Herz wiederfinden, den sie in die veräußerlichte Zeit verloren haben. Denselben Zweck verfolgte der beste Kenner der mittelalterlichen Mystik, P. Heinrich Denifle, als er „Das geistliche Leben" herausgab. Das beste, was sich von dem vorliegenden „Seelenbuch" sagen läßt, ist, daß es neben P. Denifles klassischer Blumenlese aus den Mystikern bestehen kann. Etwas übertrieben erscheint der Satz in der „Einführung": „Nie ist solche Glut religiösen Empfindens in den Herzen der Menschen aufgeblüht, wie in diesen deutschen Männern und Frauen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts." Die Einteilung in sieben Bücher ist zutreffend; ob die Mystiker nicht aber ein eigenes „Buch der Christusminne" eingefügt hätten, läßt sich fragen.

Breslau-Grüneiche. Aug. Rösler C. Ss. R.

22) **Der deutschen Seele Not und Heil.** Eine Zeitbetrachtung von Wilhelm Schmidt S. V. D. (295). Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 10.— und 40% Teuerungszuschlag.

Wo liegt die Schuld am jähen, schrecklichen Zusammenbruch des deutschen Volkes? Zu den Untersuchungen dieser Schuldfrage gesellt sich das vorliegende Buch, um als ganz originell alle zu ergänzen und alle zu übertreffen. Die Seele des deutschen Volkes war in weiten Kreisen vernachlässigt, vergiftet, ja getötet worden; der äußere Zusammenbruch war nur die Folge der inneren seelischen Entartung. Indem der Verfasser den Tatsachenbeweis hiefür liefert, hält er sich ein Doppeltes vor Augen: „Edler Stolz auf echtes deutsches Wesen und inniges Mitleid mit unserem armen gequälten Volke muß uns zurückhalten, daß wir in willfähriger Selbstbeschuldigung den Feinden die Mittel an die Hand geben, mit denen sie es noch mehr quälen können. Aber heiße Liebe zu eben diesem Volke und das drängende Streben, es wieder voll und ganz auf edle Höhen hinaufzuführen, muß uns die innere Kraft geben, das, was nicht gut war in uns und nicht gut getan wurde von uns, als solches anzuerkennen und dadurch uns für die Zukunft davon loszusagen." Was den tiefen Ausführungen, die wohl jeder Leser mit steigender Spannung verfolgen wird, den höchsten Wert und eine einzigartige Einheit verleiht, ist das katholische Selbstbewußtsein des Verfassers mit der glühenden Hingabe an die Kirche und an den Mittelpunkt ihrer Liturgie.

Besondere Anerkennung verdient es, daß vom Verfasser dem „Protestantismus" nicht das Professorenwort „Katholizismus", sondern die dogmatisch richtige und volkstümliche Bezeichnung: „Die katholische Kirche" gegenübergestellt wird. Nicht minder zeigt sich das richtige Verständnis der Zeitgeschichte darin, daß Pius X. als Eröffner einer neuen Zeit anerkannt wird. Die Politiker aller Parteien werden das Buch mit reichem Gewinn lesen und wieder lesen; die Bewunderer der Bismarckschen Politik freilich dürften versucht werden, sich zu entrüsten. Am meisten wird der Klerus das Buch zu schätzen wissen. Nicht zuletzt können die Katholiken Deutschlands und die heutigen Führer des Zentrums daraus lernen, welches Christentum sie zum Wiederaufbau Deutschlands brauchen.

Breslau-Grüneiche. Aug. Rösler C. Ss. R.

23) **Johannes Janssens Briefe.** Herausgegeben von Ludwig Freiherrn von Pastor. Zwei Bände. Mit einem Bildnis von Johannes Janssen. 8° (XL u. 441, XXXV u. 336). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 30.—; geb. M. 36.— und Zuschläge.

In der ersten Stunde der Weihnachtsvigil 1891 entschlief Johannes Janssen. Mit Ergriffenheit gedenke ich noch der weihevollen Stunde, in der sein Lieblingsschüler Ludwig Pastor, die erste Vorlesung über die Geschichte der neuesten Zeit nach den Weihnachtsferien 1891/92 benützend, vor seiner zahlreichen Hörerschaft das Lebensbild des großen Toten entwarf. Bald darauf, 1892, erschien es in einer 160 Seiten starken Broschüre gedruckt, in neuer, verbesserter Auflage 1894. „Die Pflicht der Dankbarkeit gegenüber dem väterlichen Freunde, welcher mich, da ich zum Kaufmannsstande bestimmt war, für die Geschichte gewann, scheint zu fordern, daß ich das Wort ergreife", rechtfertigte sich damals der Geschichtschreiber der Päpste. Neben Tagebuchblättern und eigenen Aufzeichnungen waren seine hauptsächlichste Quelle die ihm „von verschiedensten Seiten zur Verfügung gestellten Briefe des Verstorbenen, im ganzen über 800". Eine größere Lebensbeschreibung sollte folgen. Das Versprechen konnte aber Pastor wegen der Arbeiten für die Fortsetzung der Papstgeschichte nicht einlösen. Dafür bietet er uns durch die Herausgabe von 812 Briefen vollwertigen Ersatz. Sie reichen in ununterbrochener Folge von der Gymnasialzeit bis zur Todeskrankheit und sind in vier Abschnitte gegliedert: I. Band 1847 bis 1863 bis 1873; II. Band 1874 bis 1884 bis 1891. Unbedeutende und rein geschäftliche Schreiben sind nicht aufgenommen, wenige aus Diskretion zurückgelegt. Die veröffentlichten zeigen zunächst ein höchst anziehendes Bild des äußeren und vor allem des inneren Lebens eines liebenswürdigen, edlen, charaktervollen

Mannes. Gerade der Umstand, daß Janssen sie oft sehr eilig hinwarf und bei der Niederschrift nicht an ihre Veröffentlichung dachte, gewährt uns tiefe Blicke in sein Seelenleben.

Recht dankenswert sind die erläuternden Noten des Herausgebers, sie enthalten auch viel wertvolle Nachrichten; so finden wir im 2. Bande S. 170 bis 172 den Bericht über die berühmte Audienz der acht Historiker, darunter des Herausgebers, bei Leo XIII. am Abend des 24. Februar 1884, in der das Oberhaupt der Kirche mit erhobener Stimme versicherte: „Wir haben keine Furcht vor der Veröffentlichung der Dokumente.“ Eine Zeittafel über Janssens Leben, die auch die von Pastor besorgten Neuauflagen vollständig anführt, ein genaues Inhaltsverzeichnis aller einzelnen Briefe und ein sorgfältiges Personenregister erfüllen alle billigen Wünsche. Dem Herausgeber, der bei seinen vielen Arbeiten noch zu dieser herrlichen Veröffentlichung Zeit fand, gebührt hiefür der wärmste Dank der Wissenschaft. Selten hat mich ein Werk so in seinen Bann gezogen wie dieses. Ich schließe mit Janssens eigenen, durch mich auf dieses Buch angewendeten Worten vom 12. März 1889: Mit besonderer Vorliebe habe ich immer Briefsammlungen und biographische Aufzeichnungen gelesen und meine: niemand solle diese Briefe ungelesen lassen.

Enns. Dr Johann Zöchbaur.

24) **Der Kaplan.** Von Josef Bernhart (217). München, Musarion-Verlag. M. 6.—, geb. M. 8.—.

Das Tagebuch eines nunmehr laisierten Priesters von dessen erster Anstellung in der Seelsorge bis zum Verlassen des Standes. Im wesentlichen läßt sich aus diesem Tagebuche folgendes herauslesen:

Vor etwa 20 Jahren ließ sich ein mehr gefühls- als verstandesmäßig veranlagter Jüngling des Augsburger Sprengels, ohne genau überlegt zu haben, zum Priester weihen. Verzärtelt, seinen Stand mehr als Versorgung auffassend, war er ganz unglücklich, als er draußen auf dem Lande angestellt wurde. An zielbewußte Arbeit nicht gewöhnt, ergab er sich einem geschäftigen Müßiggang; dieser konnte ihn nicht befriedigen, so packte ihn das Gefühl der Vereinsamung und er beklagte es, daß sein Pfund in einem solchen Leben begraben sei. Nach drei Jahren kam er dann, wie er sich ausdrückt, aus dem „Landregen“ in die „Stadttraufe“. Da ekelte ihn wieder die Arbeit in den Vereinen an. Die ungläubigen Gebildeten konnte er mit seinem geringen Wissen nicht bekämpfen, den gläubigen war er zu freisinnig. Mit den Vorgesetzten vertrug er sich gar nicht; er kam sich vor wie „ein gedrückter Taglöhner, der weder Verstand noch freien Willen haben durfte“. Das Brevier betete er nachlässig, Sehnsucht nach dem Weiblichen belästigte ihn, modernistische Zweifel verwirrten seinen Verstand, dazu kam ein Auftritt mit seinem Beichtvater und so trat er schließlich in eine neue Wirkungssphäre über, in „einen Bereich geistiger Aufgaben zum Besten des Volkes“.

Das Buch macht durchaus den Eindruck, daß es auf wirklicher Grundlage beruht, und in Augsburg dürfte es wohl als ein Schlüsselroman aufgefaßt werden. Der Verfasser hat eine gute, künstlerische Beobachtungsgabe, doch zieht er regelmäßig falsche Folgerungen. So lautet sein Leitsatz: „Wer ein warmes Herz und wachen Sinn hat, der taugt nicht in den Tempel.“ Hätte er doch weislich unterschieden! Wer, wie der Held des Tagebuches, Herz und Sinn nicht ganz in den Dienst des Tempels stellen will, der soll nicht hineintreten; wer aber jenes will, der kann gerade durch seine Veranlagung Hervorragendes wirken. Wie schön zeigt das Weingartner in seinem Roman „Ueber die Brücke“! Wo der Verfasser die Kirche künstlerisch würdigt, spricht er im allgemeinen ganz schöne Urteile aus; dem Glaubensgehalt und der Ordnung steht er als Modernist gegenüber und da werden seine Bemerkungen, besonders gegen das Ende zu, bisweilen ziemlich gehässig. Der geistliche Stand kommt schlecht weg. Die geistlichen Vorgesetzten haben

nach diesem Buche gar keine Achtung vor der Würde ihrer Untergebenen; die Pfarrer sind zumeist ungebildete Geldjäger; die Ordensmänner sind entweder dummstolze Fanatiker, oder sie leiden an innerem Zwiespalt. Im Vergleich zu ähnlichen Schriften ist dagegen lobend hervorzuheben, daß sich der Kampf gegen die Ehelosigkeit in taktvollen Schranken hält. Schön sind die Naturschilderungen.

Hat man das Buch gelesen, so bleiben besonders zwei Gefühle zurück. Das eine ist das des innigen Mitleids mit dem Helden der Erzählung, der, an und für sich ein guter Mensch, so in der Irre geht. Das andere ist das des Aergers: wieder ein Priesterroman, der bei den meisten Lesern dazu dienen wird, ihre Zerrbilder von Kirche und Priestern noch mehr zu vergröbern. Wer guten Willen und scharfe Unterscheidung hat, der kann aus dem Buch auch viel lernen, freilich in ganz anderer Richtung, als es der Verfasser beabsichtigt und erwartet.

Enns. Dr Johann Ilg.

B) Neue Auflagen.

1) **Summarium Theologiae Moralis** ad recentem Codicem juris canonici accommodatum auctore Antonio M. Arregui S. J., Theologiae Mor. et Juris Can. in Collegio Max. Oniensi Professore. Editio quinta juxta recentissimas declarationes Pontificiae Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos. (XX et 654). Bilbao 1920, ed. Elexpurn Hnos.

Das vorliegende Buch weist einen bedauerlichen Fehler auf, an dem aber weder sein Verfasser noch der Verleger irgendwie Schuld tragen: das ist der Kostenpunkt! Vorsichtshalber ist diese Frage jeglicher Diskussion an dieser Stelle entzogen, da ein Preis überhaupt nicht ersichtlich gemacht ist. Aber es bedarf bloß eines Blickes auf den Ort, bezw. das Land des Verlages und eines weiteren Blickes in die Devisenverzeichnisse unserer Tagesblätter, um an die Hungerblockade erinnert zu werden, die der Zusammenbruch teilweise auch über das Geistesleben der Mittelmächte heraufbeschworen hat.

Das Summarium des spanischen Moralisten P. Arregui ist zum erstenmal erschienen um Mitte 1918; im selben Jahre wurde bereits eine neue Auflage notwendig; im folgenden Jahre zwei weitere Auflagen; die vorliegende fünfte Auflage erhöht die Zahl der herausgegebenen Exemplare auf mehr als 45.000. Eine bessere Empfehlung könnten auch alle Federn der Rezensenten dem Werkchen nicht ausstellen. Als besondere Vorzüge seien nur kurz angedeutet: Die staunenswerte Reichhaltigkeit trotz größter Handlichkeit, wie sie für ein Summarium, ein Taschenbuch, verlangt wird. Wenn oben von einem „Werkchen" die Rede war, so bezieht sich diese Verkleinerung nur auf das Format des Buches (etwa eines Brevieres mittlerer Größe). Dabei weist es aber auf den 600 Seiten eine Reichhaltigkeit des Stoffes auf, wie man sie sonst in derartigen Auszügen nicht gewohnt ist. Kaum eine Frage, die in den neueren mehrbändigen Moralwerken behandelt wird, hat Rezensent gesucht, ohne sie mit kurzen, bündigen Worten aufgenommen zu finden, meist mit einem Hinweis auf die bedeutendsten Moralisten älterer oder neuerer Zeit. Vorzüglich aber wird auf das neue Gesetzbuch der Kirche Bezug genommen, mit genauer Zitation und einer Zusammenstellung aller zitierten Kanones im Anhang des Buches. Nebstdem wird bei allen das weltliche Recht berührenden Fragen verwiesen auf die staatlichen Gesetzbücher, hauptsächlich allerdings jene der iberischen Halbinsel und des lateinischen Amerika, aber auch Oesterreichs, Deutschlands u. s. w. Als besonderer Vorzug sei noch hervorgehoben die trotz der Fülle des Stoffes große Uebersichtlichkeit, die bei aller Ausnützung des Raumes gewonnen

worden ist durch sorgfältige Verwendung der verschiedenen Schriftarten. Ein 50 Seiten umfassendes, alphabetisches Inhaltsverzeichnis erleichtert den Gebrauch des Buches, dessen äußere Ausstattung die Erinnerung an längst entschwundene Friedenszeiten wachruft.

St. Gabriel. J. Böhm, S. V. D.

2) **Praelectiones Juris Matrimonii ad normam Cod. jur. can.** Tertio edidit, tom. I., Th. M. Vlaming. Sumptibus societatis editricis anonymae olim Paulus Brand, Bossum in Hollandia, 1919 (I u. 383). Brosch. fl 4.75; geb. fl. 6.—.

Man kann dem Verfasser dieses Eherechtes nur Dank wissen, daß er, den Bitten seiner ehemaligen Schüler nachgebend, sein treffliches Werk einer Neubearbeitung auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches unterworfen hat. Wie der Verfasser im Vorworte ausdrücklich bemerkt, hat er in seinem Eherechte auf einen umfangreicheren, gelehrten Apparat verzichtet, was ihn aber nicht hinderte, die eherechtlichen Materien mit außerordentlicher Gründlichkeit zu behandeln. Es sollte sein Werk einen praktischen Zweck verfolgen, nämlich den künftigen Seelsorgern ein Buch in die Hand zu geben, in dem sie alles fänden, was ihnen auf eherechtlichem Gebiete zu wissen notwendig wäre. Diesen Zweck hat der Verfasser in der Weise vollkommen erreicht, daß er den rein eherechtlichen Ausführungen an geeigneter Stelle Erörterungen aus dem Gebiete der Dogmatik, Moral, Pastoral und Liturgik beigegeben hat. Die wenigen eingefügten Texte in der Landessprache beeinträchtigen den Wert des Buches auch für den nicht, der der niederländischen Sprache nicht mächtig ist. Der vorliegende 1. Band behandelt das Allgemeine über die Ehe, das Verlöbnis, Brautexamen, Verkündigung und die Ehehindernisse. Möge dieses empfehlenswerte Werk bald zum Abschlusse gelangen.

Linz. Dr Josef Rettenbacher, Domkapitular.

3) **Liturgisches Handbüchlein** zum Gebrauche für Priester und Mesner. Von Balthasar Scherndl, Domkapitular und Generalvikar in Linz. Vierte und fünfte Auflage (XII u. 114). Linz, Preßverein. K 3.—.

Ein äußerst praktisches Büchlein! Der erste Teil behandelt im „liturgischen Jahreskalender" die kirchlichen Zeiten und Hauptfeste des Kirchenjahres; im zweiten Teile werden einige außergewöhnliche Funktionen besprochen, unter anderem die bischöfliche Visitation, Glockenweihe, Konsekration eines Altares, einer Kirche, Installation eines Pfarrers; der dritte Teil verbreitet sich über den Altar und seinen Schmuck; der vierte Teil beschreibt die kirchlichen Paramente, Gefäße und Geräte. Ein Anhang zählt einige Reinigungs- und Prüfungsmittel auf und zeigt ihre Anwendung. Da das Büchlein auch für die Mesner berechnet ist, scheint es angezeigt zu sein, den lateinischen Text (z. B. in den Rubriken) möglichst zu meiden. Interessant ist die Anmerkung S. 110: In manchen Kirchen sieht man über dem Weihwasserbecken ein weites Metallgitter, was sehr praktisch ist, damit die Andächtigen nur mit dem Finger Weihwasser nehmen und es nicht auf den Boden verspritzen können.

Graz. Prof. J. Köck.

4) **Das Buch.** Von Bernard [illegible]ens S. J. Zweite und dritte Auflage. 8[1] (VIII u. 154). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 5.20; geb. M. 7.20 und Zuschläge.

In vier Kapiteln (Der Einfluß des Buches, Die Wahl des Buches, Der Kampf um das Buch, Der Umgang mit dem Buche) bietet der Verfasser sehr beachtenswerte Leitgedanken für die moderne Lektüre. Besonders glücklich sind die zahlreich eingestreuten Zitate, die einen nachhaltigen Eindruck auf den Leser gewiß nicht verfehlen. Der Verfasser verfügt über eine große Belesenheit und versteht es, in schöner und überzeugender Form die land-

läufigen Schlagwörter zu entkräften, die eine ungebundene Lesewut oder Leserei zu verteidigen suchen. Hie und da kommen freilich unnötige Wiederholungen vor, sowie schleppende Deduktionen zum Beweis selbstverständlicher Wahrheiten. Der Titel scheint mir nicht den reichen Inhalt des Werkes hinreichend auszudrücken. Vielleicht könnte ein Untertitel zur näheren Erläuterung beigefügt werden, z. B.: Was und wie soll man lesen; oder der Titel selbst könnte ergänzt werden, wie z. B.: Buch und Lesen. Indes hat der Verfasser vielleicht mit Absicht diesen kurzen Titel gewählt, um die Aufmerksamkeit zu erregen. In gegenwärtiger Zeit, wo auch auf literarischem Gebiete der Religion und guten Sitte die größten Gefahren drohen, sollte das ebenso gediegene wie schöne Werk des P. Arens viele Leser finden, besonders unter den Erziehern, Jugendfreunden und der reiferen Jugend selbst.

Freiburg (Schweiz). Univ.-Prof. Dr **Prümmer** O. P.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Bertelli, Luigi. Max Butziwackel, der Ameisenkaiser. Ein Buch für Kinder und große Leute. Deutsch bearbeitet von Luise von Koch. Mit Buchschmuck von Karl Elleder. 8° (VIII u. 226). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.—; geb. M. 15.— und Zuschläge.

Bickel, Albert. Kongregationsbüchlein für Jungfrauenkongregationen. kl. 8° (168). Freiburg i. Br. 1920, Herder. Geb. M. 2.60 und M. 4.—.

Bilz, Dr Jakob, Prof. an der Universität zu Freiburg i. Br. Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom Erzbischöflichen Missionsinstitut zu Freiburg i. Br., 2. Heft.) Zweite und dritte Auflage. 8° (IV u. 52). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 3.30 und Zuschläge.

Donnelly, Franz P., S. J. Eine Stunde der Anbetung. Ein Buch über das allerheiligste Altarsakrament. Deutsch von Gisberta Freiin von Hertling. kl. 12° (VIII u. 198). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 7.80; geb. M. 12.— und Zuschläge.

Dörfler, Peter. Der Rätsellöser. Erzählungen und Legenden. 8° (VI u. 156). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 7.—; geb. M. 11.— und Zuschläge.

Esser, Franz, cand. rer. pol. Studententum und Studentenrecht. 8° (91). M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. M. 6.—.

Elpidius, P. Patronentasche des Abstinenten. Dritte, vermehrte Auflage. Burg Rothenfels a. M., Verlag Deutsches Quickbornhaus. M. 2.60.

Haindl, Johann. Der Bahnwärterbub. Meine Jugendgeschichte. Zweite und dritte Auflage. 8° (VIII u. 134). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 7.80; geb. M. 11.— und Zuschläge.

Hanser, P. Fr. Hyacinthus, O. Pr. Das Licht aus der Höhe. Sieben Predigten über den Glauben (67). Paderborn 1921, Schöningh. M. 3.90 (einschließlich 50% Teuerungszuschlag).

Heilmann, Dr Alfons. Feuer vom Himmel. Biblisches Stundenbuch. (Bücher der Einkehr, 2.) Zweifarbig gedruckt. 12° (VIII u. 310). Freiburg i. Br., Herder. M. 25.—; geb. M. 30.—.

Hoeber, Dr Karl. Religion, Wissenschaft, Freundschaft. Der Kartellverband der katholischen Studentenvereine Deutschlands (K. V.). Werden und Wachsen, Wesen und Bedeutung, Aufgaben und Ziele. kl. 8° (95). M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. M. 6.—.

Hoffmann, Hermann. Eine deutsche Passion. Die Leidensgeschichte Jesu Christi, wie uns St. Johannes beschreibet. Burg Rothenfels a. M., Verlag Deutsches Quickbornhaus. M. 3.60.

Hoffmann, Hermann. Vorher und Nachher. Die Kommuniongebete der Kirche. 12° (64). Burg Rothenfels a. M., Deutsches Quickbornhaus. Kart. M. 2.40.

Homscheid, Maria. Der Schleuderer und andere Knabengeschichten. Mit einem Geleitwort von Johannes Mumbauer und 5 Bildern von Rolf Winkler. 8° (VIII u. 150). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.40; geb. M. 12.60 und Zuschläge.

Honnef, Dr Joh. Gottesliebe. Das Buch des heiligen Bernard von Clairvaux über die Liebe Gottes. (1. Bändchen der „Schriften zur religiösen Erneuerung".) kl. 8° (96). Elberfeld, Wuppertaler Druckerei A.-G. M. 4.50.

Kaltenbach, P. Anton, O. M. I. 1. Da stehst du nun — —. Zur Schulentlassung den Knaben als Wanderstab in die Hand gegeben. — 2. Da stehst du nun — —. Zur Schulentlassung den Mädchen als Begleiter auf den Weg gegeben. Kleintaschenformat (je 80). Saarlouis, Hausen-Verlagsgesellschaft. M. 1.35, bei 50 Stück M. 1.25, bei 100 Stück M. 1.20.

Kerer, Franz X. Don Bosco. Regensburg, Verlagsanstalt vormals G. J. Manz. M. 6.—.

Kleinschrod, Dr med. F. Das Lebensproblem und das Positivitätsprinzip in Zeit und Raum und das Einsteinsche Relativitätsprinzip in Raum und Zeit. Eine prinzipielle Untersuchung, zugleich ein neuer Weg zur Lösung des Lebensproblems. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. Bd. 40, Heft 1/3.) Hamm (Westfalen), Breer u. Thiemann. M. 3.75, mit Porto M. 4.25.

Kongregationsbüchlein für Männerkongregationen. kl. 16° (110). Freiburg i. Br. 4, 1920, Herder. Geb. M. 3.50 und M. 5.—.

Könn, Josef, Pfarrer an St. Mauritius in Köln-Mülheim. Auf dem Wege zur Ehe. Vorbereitende Vorträge für die reifere Mädchenwelt (Hirt und Herde, 7. und 8. Heft.) 1. bis 6. Tausend. gr. 8° (VIII u. 236) Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 10.50 und Zuschläge.

Krebs, Dr Engelbert, Prof. der Theologie an der Universität zu Freiburg i. Br. Das Kennzeichen seiner Jünger. Ein Büchlein von der christlichen Karitas. (Bücher für Seelenkultur.) 12° (VIII u. 176). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 10.50; geb. M. 14.— und Zuschläge.

Lehmkuhl, Augustin, S. J. Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Priester und Ordensleute. Dritte und vierte, durchgearbeitete und vermehrte Auflage von Konrad Kirch S. J. Dritter Band: Schaltbetrachtungen. Marien- und Herz-Jesu-Monat (Mai, Juni, Juli). 12° (VIII u. 462). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 18.—; geb. M. 24.50 und Zuschläge.

Lippert, Peter, S. J. Credo. Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. Fünftes Bändchen: Die Gnaden Gottes. Buchschmuck von Adolf Kunst. Erste und zweite Auflage. 12° (VI u. 154). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 9.60; geb. M. 13.— und Zuschläge.

Muckermann, Hermann, S. J. Kind und Volk. Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie. Dritte, bedeutend vermehrte Auflage. (8. bis 11. Tausend.) Zwei Teile. Erster Teil:

Vererbung und Auslese. Mit 2 Tafeln. 8° (XII u. 174). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.60; geb. M. 10.40. — Zweiter Teil: Gestaltung der Lebenslage. Mit 1 Tafel. 8° (VIII u. 232). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 11.40; geb. M. 13.40 und Zuschläge.

Mutz, Dr Franz. Christliche Aszetik. Fünfte Auflage. Paderborn 1920, Schöningh. M. 30.—.

Oppermann, Dr theol. Paul, Rektor des Klerikalseminars zu Breslau. Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes. Praktisches Handbuch der Moral. Zweite, nach dem Codex Juris Canonici verbesserte und vermehrte Auflage. I. Abteilung. Breslau, Verlag von Franz Goerlich. Brosch. M. 32.—; geb. M. 36.—.

Pagés, Helene. Großmutters Mädchentage. Die Geschichte von Jung-Nanni. Mit acht Bildern von Rolf Winkler. 8° (IV u. 144). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 9.—; geb. M. 13.— und Zuschläge.

Pieper, Dr August. Volkshochschule und Partei. 8° (16). M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. M. 1.50.

Rieder, Dr Karl. Frohe Botschaft in der Dorfkirche. Homilien für Sonn- und Feiertage. Sechste und siebte Auflage. (9. bis 11. Tausend.) 8° (XIV u. 278). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.—; geb. M. 17.— und Zuschläge.

Strehler, Dr theol. Bernhard. Mein Licht und mein Heil! Erwägungen für Kanzel und Haus im Anschluß an die Sonntagsepisteln (171). Burg Rothenfels a. M., Deutsches Quickbornhaus.

Stufler, Joannes, S. J. Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit. Oeniponte 1920, Felician Rauch.

Verkade, Willibrord, O. S. B. Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Maler-Mönches. Mit einem Bildnis. (3. bis 15. Tausend.) kl. 12° (336). Freiburg i. Br. 1920, Herder. Kart. M. 10.— und Zuschläge.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Peter Sinthern S. J.

1. Einheitsbewegung im amerikanischen Protestantismus. Der „Federal Council". Gefahren für die Kirche. — 2. Kirchliche Einheitsbestrebungen in Großbritannien. Enabling Bill. Allgemeine Annäherungsversuche. Vereinigung der anglikanischen mit der schottischen Staatskirche, der schottischen Staatskirche mit der schottischen Freikirche. — 3. Einigungsbestrebungen im deutschen Protestantismus. „Deutsche Religion." „Deutsche nationale Kirche." Protestantische „Reichskirche". Bloße „Kulturgemeinschaft". Bloßer „Zweckverband" und „Evangelische Bekenntnisgemeinschaft". „Gemeinsames Bekenntnis." Deutscher Protestantischer Kirchentag. „Bund der Landeskirchen." Preußen, Bayern, Württemberg.

Die Einigungsbestrebungen zwischen dem Protestantismus aller Schattierungen und der morgenländischen Orthodoxie setzten zu ihrem Gelingen eine vorherige Einigung innerhalb dieser Bekenntnisse selbst voraus. Wie weit eine solche überhaupt gelingen wird, ist eine andere Frage. Tatsache ist jedoch, daß auch diese Bestrebungen nicht ruhen und daß man überhaupt erst auf Grund der Ueberzeugung, in dieser Beziehung bereits ein großes, wenn nicht das entscheidende Stück Weges hinter sich zu haben, an den Plan einer weiteren, die beiden Gesamtgemeinschaften umfassenden Einigung geschritten ist. Auch dürfte hier der Gedanke Pate gestanden haben, daß es vielleicht gelingen werde, die einmal entfachte Begeisterung für den

interkonfessionellen Einigungsgedanken zugleich für den Ausbau der intrakonfessionellen Bewegung fruchtbar zu machen. Der große Gedanke würde lehren, über kleinere Unterschiede leichter hinwegzusehen und sich über die gegen die eigenen Konfessionsgenossen gezogenen Schützengräben hinweg die Hand zu reichen. Die orthodoxe Kirche kann hier füglich aus unserer Betrachtung ausscheiden. Näher liegen uns einstweilen die protestantischen Bekenntnisse. Eine ganze Anzahl von ihnen schickten schon den beiden allgemeinen Versammlungen in Genf Sonderkonferenzen voraus.

1. Einheitsbewegung im amerikanischen Protestantismus. „Federal Council." Gefahren für die Kirche. Unter ersterem Titel schreibt die „Kölnische Volkszeitung" (28. Juli 1919): „In der ‚Neuen Zürcher Zeitung' vom 6. d. M. macht Adolf Keller in einer Studie über den amerikanischen Protestantismus, der nebst dem demokratischen Sinn als geistiges Grundprinzip die Vereinigten Staaten von Nordamerika mit der Schweiz in einen inneren Zusammenhang bringt, bemerkenswerte Mitteilungen über die jenseits des Ozeans entstandene Bewegung, eine Vereinigung der vielen protestantischen Sekten herbeizuführen. Wir erfahren zunächst, daß sich der vielgestaltige, amerikanische Protestantismus, abgesehen von den im Lande selbst entstandenen Religionsformen, auf zwei Haupttypen zurückführen läßt. Der eine hat seinen Ursprung in der englischen Ausprägung der Reformationsbewegung, der andere stammt letzten Endes, wenn auch manchmal auf Umwegen, aus der schweizerischen Reformation, vor allem in ihrer kalvinischen Fassung. Wenn Genf heute, so betont Keller, wohl vor allem durch amerikanische Einwirkung, zum Sitz des Völkerbundes bestimmt wurde, so spielt sicher die Erinnerung an diese Tatsache im Geiste der Amerikaner auch mit.

Trotz dieser starken inneren Verbindung habe die protestantische, vor allem die deutsche Schweiz, bisher fast keine Fühlung mit dem amerikanischen Protestantismus gehabt. Daran sei nicht allein die Sprache schuld gewesen, sondern vor allem die Tatsache, daß der amerikanische Protestantismus so ungeheuer zersplittert war. In ihm war das protestantische Prinzip des Individualismus auch in den Kirchen zur höchsten Entfaltung gekommen. Er spaltete sich im Laufe der raschen Eroberung des Landes immer mehr in Kirchen, Gemeinschaften und Sekten, so daß er als Ganzes nirgends recht faßbar war ... Diese Differenzierung schafft Freiheit, lebendigen Ausgleich, fruchtbaren Kampf und starkes, persönliches Leben. Aber sie hat eine Grenze: Sie gefährdet die Gemeinschaft. Diese Grenze ist den amerikanischen Protestanten seit wenigen Jahren bewußt geworden. Seither hat eine Gegenbewegung eingesetzt, die statt der Unterschiede wieder das Gemeinsame betont, statt der Konkurrenz Zusammenarbeit verlangt und mit aller Macht wieder die protestantische Einheit erstrebt, die in der ungeheuren Differenzierung verloren gegangen war. Es ist so eine Art protestantischer Katholizismus in der Bildung begriffen, dem die Zugehörigkeit zu einem einigenden geistigen Lebensinhalt die umfassende Glaubens- und Liebesgemeinschaft wieder wertvoller wird, als die Fragen der subtilen, dogmatischen oder organisatorischen Unterschiede der einzelnen Kirchen.

Der stärkste Ausdruck dieser Bewegung in Amerika ist das „Federal Council" der „Churches of Christ", ein protestantischer Kirchenbund, der über 30 kirchliche Gemeinschaften mit gegen 50 Millionen Seelen umfaßt. In dieser großen kirchlichen Vereinigung wird der einzelnen Kirche alle Freiheit gelassen in den Fragen des Glaubens, der Organisation und des Kultus. Dagegen sei das Gemeinsame und Verbindende in einer Zentralstelle zu einem gewaltigen Aktionszentrum zusammengefaßt. Damit habe der bisher so zersplitterte amerikanische Protestantismus einen greifbaren Körper gefunden und sei auch für das Ausland weithin sichtbar und wirksam geworden, umsomehr, als dieser

Kirchenbund auch stark auf eine große internationale Einigungsbewegung innerhalb des Gesamtprotestantismus hinarbeite. Die Spezialversammlung des „Federal Council“ in Cleveland, zu der Adolf Keller von der schweizerischen Kirchenkonferenz als Delegierter entsandt worden war, beschränkte sich in der Frage der Wiederanknüpfung internationaler Beziehungen auf die Ausgabe der Parole: From World-War to World-Brotherhood (Vom Weltkrieg zur Weltbrüderschaft)! Sie war in dieser Hinsicht gehemmt durch die Verzögerung des Friedensschlusses und überließ die praktischen Schritte, die zum gegebenen Zeitpunkt zu unternehmen sind, den hiefür bestimmten Exekutivkomitees, die sich inzwischen auch bereits an die Arbeit gemacht haben. Ein Spezialkomitee, so bemerkt der Verfasser, sei gegenwärtig daran, sobald die Verhältnisse es erlauben, eine Weltkirchenkonferenz vorzubereiten und damit jene Bestrebungen wieder aufzunehmen, die vor dem Kriege mit der Konferenz von Konstanz einen so verheißungsvollen Anfang genommen hatten. Keller ist der Ansicht, daß sich der amerikanische Protestantismus als eine der größten konstruktiven Mächte im Wiederaufbau der internationalen Beziehungen erweisen werde, wie er schon vor dem Eintritte Amerikas in den Krieg bedeutende, aber in Deutschland zu wenig beachtete Anstrengungen gemacht habe, um eine weitere Ausbreitung des Weltkrieges zu verhindern. Auch die deutsche Schweiz habe allen Grund, sich angelegentlich mit dieser geistigen Macht zu beschäftigen, die wie keine andere gegenwärtig den Gedanken der protestantischen Einigung vertrete. Leider sei der schweizerische Protestantismus durch die gegenwärtige Weltlage stark isoliert worden, was er aber in seiner Kantonalkirchen- und Parteipolitik kaum zu beachten scheine. Der früher so einflußreiche deutsche Protestantismus sei heute ganz mit sich selber beschäftigt; der französische sei eine kleine, wenn auch geistig hochstehende und sehr lebendige Minderheit, im britischen Christentum seien nur die Schotten und die Freikirchen mit dem schweizerischen Protestantismus verwandt, so daß der an Zahl wie an Hilfsmitteln und an Unternehmungslust gleich hervorragende amerikanische Protestantismus trotz manchen seiner Schwächen ganz von selbst zum stärksten Rückhalt für protestantische Bewegungen werde.“ So weit Keller.

Zum selben Gegenstand heißt es in der „Frankfurter Zeitung“: „In Amerika haben die Kirchen viel mehr Einfluß auf das öffentliche Leben als in Europa, weshalb die Absichten des ‚Federal Council‘ von nicht geringer Bedeutung sind. Sein Generalsekretär, Dr Mac Farland, hat sich darüber in der Schweiz geäußert. Der ‚Federal Council‘ will in freundliche und engere Beziehungen zu den Kirchen und ihren Völkern treten, aus einem dauernden Verantwortlichkeitsgefühl des amerikanischen Volkes heraus, das sich nicht wieder von seinen Politikern in die Isolierung zurücktreiben lassen will. Die Kirchenmänner, sagte Mac Farland, haben im Völkerbund sofort eine neue Weltaufgabe und eine verheißungsvolle Lösung der gegenwärtigen Schwierigkeiten erblickt, der ‚Federal Council‘ und alle anderen protestantischen Organisationen haben sich unzweideutig für ihn erklärt. Mehrmals kam zum Ausdruck, daß die amerikanischen Kirchen mit den europäischen in eine Arbeitsgemeinschaft zu treten wünschen. Dem entsprach die Stimmung der Genfer Konferenz durchaus, und es wurde beschlossen, für 1922 eine allgemeine Kirchenkonferenz einzuberufen ... Diese Weltkonferenz soll konfessionell nicht begrenzt sein.“ Mit den protestantischen Kirchen Großbritanniens, Frankreichs, Belgiens, Italiens und der Schweiz hat der „Federal Council“ bereits offizielle Verbindungen angeknüpft. Daß alle diese Einigungsbestrebungen, genau so wie die von England ausgehenden, welche den amerikanischen offensichtlich Paten gestanden, nicht ohne politische Zusammenhänge sind, liegt auf der Hand und wird durch die reichen Zuschüsse amerikanischer Geldmagnaten zu den protestantisch-amerikanischen Missionsunternehmungen bewiesen, in denen diese eine „gute Kapitals-

anlage" sehen, da jeder amerikanische Missionär, der z. B. nach China komme, dort dem Kaufmanne, wenn er nicht gleich selbst einer ist, die Wege bahne.

Und hiemit kommen wir zu einer sehr ernsten Seite dieser protestantisch-amerikanischen Einigungsbestrebungen. Die großen Vereinigungen sind es, die ganz unglaublich hohe Summen für die Protestantisierung der ganzen Welt auswerfen. In Belgien, in Frankreich, in Italien, in Oesterreich, überhaupt in den katholischen Ländern Europas, aber auch in Deutsch-Ostafrika, Uganda, China und überhaupt in ehemaligen oder jetzigen katholischen Missionsgebieten wird von den rührigen amerikanischen Sekten eine ganz unheimliche Propaganda entfaltet, in deren Dienst ungezählte Dollars rollen. Der Heilige Vater hat sich deswegen veranlaßt gesehen, den „Kolumbusrittern", einer Art katholischer Gegenorganisation gegen die Freimaurerei in Amerika, die Gegenaktion gegen diese von Amerika ausgehenden Protestantisierungsbestrebungen in den katholischen Ländern zur besonderen Aufgabe zu machen. Doch auch in Amerika selbst scheinen die Katholiken dem freilich etwas eigentümlich gefärbten Missionseifer protestantischer Sekten nicht zu entgehen. Wie die „Kipa" im Juli 1920 berichtete, wurde in Neuyork eine „Kampforganisation" gegen die katholischen Bischöfe und die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten gegründet. In der ersten öffentlichen Versammlung in Neuyork wurden die katholischen Bischöfe als Handlanger kirchlich-politischer Großmachtsbestrebungen hingestellt, die Freiheit in den Vereinigten Staaten sei bedroht u. s. w. Die „Einigungsbestrebungen" im amerikanischen Protestantismus bezwecken in letzter Linie die Zusammenfassung der Kräfte zu einheitlichen Aktionen, und zu diesen „einheitlichen Aktionen" gehört eben auch die „Missionsbewegung", welche nicht nur in den noch heidnischen Ländern, sondern auch, und zwar mit unverkennbarer Vorliebe, in den katholischen Ländern ihr Tätigkeitsfeld sucht.

2. Kirchliche Einheitsbestrebungen in Großbritannien. Enabling Bill. Allgemeine Annäherungsversuche. Vereinigung der anglikanischen mit der schottischen Staatskirche, der schottischen Staatskirche mit der schottischen Freikirche. Unter diesem Gesichtspunkte, wenn auch nicht ausschließlich unter diesem, will schon einmal die im Dezember 1919 vom Parlament angenommene Enabling Bill aufgefaßt sein, durch welche die bisher allzu eng an den Staat geknüpfte anglikanische Kirche in den Stand gesetzt werden soll, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu verwalten, ohne jedoch ihren Charakter als Staatskirche zu verlieren. Von einer Trennung von Kirche und Staat wollte die weit überwiegende Mehrheit nichts wissen. Solange das Volk in seiner großen Mehrheit zur anglikanischen Kirche gehörte, solange niemand zur Regierung, zum Parlament, zu den Universitäten Zutritt hatte, der sich nicht zu ihr bekannte, fühlte sie es nicht als äußeren Zwang, daß die Staatsgewalt zugleich die gesetzgebende Gewalt für die Kirche war. Da der Begriff einer von Gott kommenden Eigengewalt der Kirche im englischen Volke durch die Geistesverwirrung infolge der „Reformation" verloren gegangen war, erschienen ihm Staatsgewalt und Kirchengewalt nur als verschieden gerichtete Kräfte des allein maßgebend gewordenen „Volkswillens". In dieser Konzeption war es selbstverständlich, daß der König zugleich das Haupt der Kirche war, daß er im Einvernehmen mit seinen weltlichen Ministern Bischöfe und andere Würdenträger der Kirche ernannte und das oberste Aufsichtsrecht über die Geistlichen ausübte. Man stieß sich auch nicht daran, daß in der Kirchenlehre, in der Form des kirchlichen Gottesdienstes, in der kirchlichen Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung ein aus Laien bestehendes Parlament maßgebend war.

Anders wurde die Sache, seitdem die religiöse Zersplitterung weiter ging, als Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung in steigendem Maße Nicht-Anglikanern zugänglich wurden und die gesetzgebenden Körperschaften

und verwaltenden Behörden in ihrer Zusammensetzung immer mehr Fremde und Gegner der anglikanischen Kirche aufwiesen. Wie konnte man diesen noch die Entscheidung über die Lebensfragen der anglikanischen Kirche anvertrauen? Das Parlament zeigte auch wenig Lust und hatte wenig Zeit, sich mit kirchlichen Fragen zu befassen, so daß tatsächlich das Meiste liegen blieb. Von 227 Gesetzentwürfen kirchlichen Charakters, die von 1880 bis 1913 dem Parlament vorgelegt wurden, gelangten nur 33 zur Annahme, 21 wurden nach der zweiten Lesung fallen gelassen, einer abgelehnt, 162 kamen überhaupt nicht zur Besprechung. Die schon vor etwa 75 Jahren zuerst erhobene Forderung nach einer Aenderung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat wurde immer dringender, der Kirche sollte so viel Freiheit und Unabhängigkeit als nur möglich gegeben werden, ohne jedoch die Oberhoheit der Krone und des Parlamentes anzutasten. Durch letztere Einschränkung, welche auch in der Enabling Bill aufrecht erhalten ist, bleibt trotz aller Verschleierung die mit der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche unvereinbare Superiorität der Laiengewalt über die Kirche aufrecht erhalten. Zugleich fährt die anglikanische Kirche fort, wo immer sie sich findet, nichts weiter als ein Departement der britischen Staatsregierung zu sein, was ihrer Ausbreitung über nichtbritische Länder eine unüberwindliche innere Schranke setzt. Selbst wenn sich anderswo nach dem Muster Englands eine von England unabhängige Kirche bildet, können diese beiden, im übrigen ganz verwandte Kirchen, niemals zu einer inneren Einheit der Lehre und Organisation gelangen, weil diese in beiden Ländern von einer verschiedenen politischen Gewalt, darum nach verschiedenen, nicht kirchlichen, sondern politischen Gesichtspunkten und darum über kurz oder lang in entgegengesetztem Sinne bestimmt werden. Wohl nirgendwo tritt der innere Widerspruch einer „nationalen" Kirche so klar zu Tage wie hier.

Die Enabling Bill ermächtigt die anglikanische Kirche auf ihrem eigenen Gebiet, in geistlichen wie in Verwaltungsangelegenheiten, selbst die Maßregeln zu bestimmen, die ihren Mitgliedern zweckmäßig erscheinen. Um den Willen der Mehrheit festzustellen, ist eine Kirchenverfassung vorgesehen, die, mit dem Pfarrkirchenrat beginnend, in einem allgemeinen Kirchenrat gipfelt, den man als Kirchenparlament bezeichnen könnte. Er besteht aus den Häusern der Laien, der Geistlichkeit und der Bischöfe, und seine Beschlüsse erhalten für die Mitglieder in Zukunft Gesetzeskraft, wenn das Parlament keinen Einspruch erhebt. Wenn! Ein ständiger parlamentarischer Unterausschuß, bestehend aus Mitgliedern des Ober- und Unterhauses (auch Nicht-Anglikaner?), prüft alle Gesetzesvorschläge, die vom allgemeinen Kirchenrat angenommen und vorgelegt sind. Erhebt dieser Ausschuß Einspruch, so gehen die Vorschläge an den Kirchenrat zur weiteren Beratung zurück, im anderen Falle werden sie auf den Tisch des Hauses gelegt und beim Beginn der nächsten Sitzungsperiode, wenn der Premierminister dem Hause seine gesetzgeberischen Pläne mitteilt, hat das Parlament Gelegenheit, die Vorschläge des Kirchenrates abzulehnen. Macht es von dieser Gelegenheit keinen Gebrauch, so gelten die Vorschläge als Gesetze. Immerhin kann die Enabling Bill als ein erster Schritt auf dem Wege angesehen werden, die anglikanische Kirche von der Bevormundung durch die Staatsgewalt zu befreien. Nur eine freie anglikanische Kirche wird schließlich auch die Freiheit haben, den von vielen ihrer besten Söhne heute schon heißersehnten Anschluß an die Kirche zu vollziehen.

Was weiter in England selbst vor sich geht, kann nicht so sehr als Einigungsversuche als vielmehr als Annäherungsversuche aufgefaßt werden. Man fängt an, mehr das Gemeinsame zu betonen, das alle christlichen Kirchen verbindet; die eine Kirche stellt berühmten Predigern der anderen gelegentlich ihre Kanzeln zur Verfügung; im Missionswesen will man mehr mit- als gegeneinander arbeiten; ganz allgemein zeigt sich zum Zusammenarbeiten

der Konfessionen mehr guter Wille als bisher. In der letzten Jännerwoche wurden in Oxford jeden Abend Vorträge über Probleme des modernen Lebens in ihren Beziehungen zum Christentum gehalten, so über Christentum und Industrie, Christentum und Erziehung, Christentum und intellektuelle Ehrlichkeit. Unter den Rednern, denen allabendlich mehr als tausend Studenten lauschten, waren Vertreter verschiedener kirchlicher Bekenntnisse; auch ein katholischer Geistlicher nahm daran teil. Lord Hugh Cecil, der mit den führenden Kreisen der anglikanischen Kirche in engen Beziehungen steht, sprach am ersten Abend über Christentum und internationale Angelegenheiten. Die Kirche, so führte er aus, von jeher unnachgiebig in rein theologischen Fragen, habe sich im praktischen Leben oft duldsam gegen Mißbräuche gezeigt und sei damit in Widerspruch mit ihrer eigenen Lehre geraten. So habe sie 1400 Jahre lang die Sklaverei geduldet, obschon diese unvereinbar sei mit der Lehre von der Gotteskindschaft aller Menschen (in Wahrheit hat auch ein heiliger Paulus seinem treuen Onesimus nicht die Sklavenketten gelöst, überhaupt nicht einer gewaltsamen Auflösung der sozialen Verhältnisse das Wort geredet. Dagegen hat er und mit ihm die Kirche aller Jahrhunderte unentwegt daran gearbeitet, durch Erfüllung mit christlichem Geiste das Sklavenverhältnis allmählich innerlich aufzulösen, wodurch dann auch die Aufhebung der Sklaverei als Institution erst praktisch möglich wurde). Ebenso dulde die Kirche in unseren Tagen den Nationalismus, der ihrer Lehre von der Gleichheit der Menschen vor Gott und dem Gebot der Liebe zweifellos widerspricht (der von Cecil im weiteren geschilderte Chauvinismus allerdings, mit dem jedoch die berechtigte Vaterlandsliebe, welche sich der allgemeinen Bruderliebe vollkommen einordnet, nicht verwechselt werden darf). Es sei für den Christen selbstverständlich geworden, daß er andere Pflichten gegen die eigenen Volksgenossen habe, als gegen die Ausländer. Auf dieser Anschauung beruhe der ganze Krieg. Während der christliche Engländer es für sündhaft halten würde, irgend eine Klasse des eigenen Volkes zu hassen, setze er seinen Stolz darein, einen Teil seiner Mitmenschen zu hassen aus keinem anderen Grunde, als weil sie Deutsche seien. Dieser falsche Nationalismus habe sich so lange erhalten, weil er zugleich auch manchen guten Trieb geweckt habe, wie den Willen zum Dienste am Volk und ein starkes Pflichtgefühl. Erst wenn der Nationalismus von diesem unchristlichen Hasse gereinigt sei, erst wenn erkannt werde, daß dieselben sittlichen Verpflichtungen gegen Ausländer bindend seien wie gegen Landsleute, erst dann dürfe man auf eine Gesundung der internationalen Verhältnisse hoffen. In der alten Zeit habe das Christentum den Gedanken nationaler Unterschiede verworfen, durch die Reformation sei es in nationale Einheiten zerrissen worden, heute regten sich wieder Kräfte, um die getrennten Teile näher zu bringen. Alle Völker seien kriegsmüde und ständen hinter dem Gedanken des Völkerbundes, trotz allen Fehlern und Mängeln seiner gegenwärtigen Gestalt. Es sei Aufgabe der Kirche dahin zu wirken, daß dieses Streben nach menschlicher Verbrüderung nicht einen rein weltlichen Charakter annehme, sondern mit christlichen Grundsätzen durchsetzt werde. — Diese neuen Erkenntnisse sind zu begrüßen. Ringt man sich schon einmal zu der Einsicht durch, daß die Reformation, welche die Christenheit in nationale Einheiten zerrissen hat, der letzte Grund der gegenwärtigen Leiden ist, so ist nur ein Schritt dahin, das Heilmittel dagegen in der Rückkehr zu der von der Reformation mutwillig zerrissenen Einheit zu sehen. Freilich lehrt die Erfahrung, daß es oft lange braucht, bis die breiten Massen die einfachsten, logischen Schlüsse ziehen, und noch länger, bis sie aus der gewonnenen Einsicht auch zur Tat mit den praktischen Folgerungen schreiten. Aber Welterschütterungen, wie wir sie heute durchleben, können die historischen Zeiträume wesentlich verkürzen.

Doch auch von eigentlichen Einigungsbestrebungen, mit dem Ziele der Verschmelzung, unter Kirchen Großbritanniens hören wir. Es handelt

sich um die Wiederaufnahme der schon durch die Stuarts Jakob VI. (1567 bis 1625) und Karl I. (1625 bis 1643) aus politischen Gründen unternommenen, aber damals gescheiterten Versuche, in Schottland anglikanische Liturgie und Episkopalverfassung einzuführen. Dr B. Deermann schreibt darüber in der „Kölnischen Volkszeitung“ (19. Mai 1918): „Wie der Weltkrieg in politischer und wirtschaftlicher Beziehung die britischen Völker und Länder enger zusammengefügt hat, so daß das Schlagwort: ‚Britisches Weltreich‘ kein leerer Begriff politischer Schwärmer mehr ist, so hat er auch die Idee, die Kirchen Britanniens zu einigen, der praktischen Wirklichkeit näher gebracht. Am 19. April d. J. (1918) haben unter dem Vorsitz des Bischofs von London die Leiter der anglikanischen Staatskirche und der schottischen presbyterianischen Staatskirche in der Krypta der St.-Pauls-Kathedrale in London sich versammelt, um über die Vereinigung beider Kirchen zu beratschlagen.

Die unabhängigen, nonkonformistischen Kirchen, die mehr unseren protestantischen Kirchen entsprechen, waren bezeichnenderweise nicht vertreten. Die „katholisierende“ Richtung, die diesen Bestrebungen zugrunde liegt, ist in England seit der sogenannten Oxfordbewegung wieder aufgelebt und in den letzten 25 Jahren sehr stark geworden. Sie will die Wiederherstellung der allgemeinen, einen, organisierten, sichtbaren Kirche Christi auf Erden, die Bischofsverfassung und in Liturgie und Lehre eine Annäherung an die Kirchenväter. Eine Unterordnung unter Rom ist gar nicht beabsichtigt, man will eine „katholische“, freie, englische Kirche neben der römischen und den griechisch-orthodoxen Kirchen; darnach träumt man wohl von einer Vereinigung aller dieser Kirchen in ferner Zukunft.

Diese Einigungsbestrebungen finden eine fruchtbare Grundlage zunächst in der weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Schulung der Engländer im praktischen Leben. Eine einige, weltumfassende, zentralisierte Kirchenverfassung englischer Herkunft läuft parallel mit der von London ausgeübten englischen Weltbeherrschung in Politik und Handelsverkehr. Dann sind die englischen Kirchen alle, entsprechend dem konservativen Charakter des Volkes, durchaus kirchlich gesinnt. Besonders die Presbyterianer zeigten vor dem Kriege eine stetig wachsende Vorliebe für den Ritualismus. Ihre Geistlichen gingen auf der Straße gleich den anglikanischen meist wie die römisch-katholischen Priester gekleidet. Es machte sich eine starke Vorliebe für die Kirchenväter geltend, und die Abneigung gegen die Bischofsverfassung minderte sich. Auf der Konferenz am 19. April sprach nun Dr Cooper, der Führer der schottischen Abgesandten, von der täglichen Vermehrung der Anhänger der Vereinigung der Presbyterianer mit den Anglikanern. Jene sind bereit, von der Staatskirche die Bischofsregierung, die heiligen Schriften, nebst dem apostolischen und nizänischen Glaubensbekenntnis — ohne amtliche Auslegung, aber studiert im Lichte der Kirchengeschichte — als feste Richtschnur des Glaubens, dazu die heilige Taufe in der Form nach Matthäus 28, 19 und die Transsubstantiation und Spendung des Abendmahles nur durch gültig geweihte Priester anzunehmen. Damit sind im wesentlichen die Forderungen für eine Annäherung der Staatskirche an die anderen Kirchen zugestanden, die Dr A. C. Headlam, anglikanischer Professor der Dogmatik am Kings College in London, in der „Church Ouaterly Rewiew“ im Jänner 1914 erhob, und wie sie im Lambeth-Quadrilaterial-Erlaß als fundamental-katholische Dinge gegenüber anderen zeitweilig aufgekommenen Darlegungen dargestellt sind. Dr Headlams Hauptgrundsatz lautet: „Die Autorität zu konsekrieren und zum Priester zu weihen oder alle geistlichen Aemter auszuüben, ruht in und kommt von der Kirche, der Gott seinen Heiligen Geist gibt.

Für die Nonkonformisten Englands, die Methodisten, Baptisten, Kongregationalisten u. s. w. sind solche Formen und Lehren vorläufig noch unannehmbar. Daher sind sie als Evangelische auch von der Konferenz mit der

englischen Staatskirche, die sich katholisch nennt und heute vielfach in der Lehre und fast allgemein in der Form mehr oder weniger katholisch ist, ferngeblieben. Immerhin würde die Vereinigung der englischen und der schottischen Staatskirche, besonders nach der in Aussicht gestellten Verschmelzung der letzteren mit der einzigen anderen bedeutenden Kirchengemeinschaft Schottlands, der 2½ Millionen zählenden United Free Church of Scotland (Vereinigte Freie Kirche Schottlands), die englische Kirche an Macht und Einfluß sehr stärken, nicht nur daheim, sondern auch in den Kolonien und in Amerika; und bei dem bekannten Hand-in-Hand-gehen von Religion, Mission und Wirtschaftspolitik würde sie Londons Weltgeltung nicht unerheblich stärken.

Die Aussichten der Vereinigung der englischen Kirche mit Rom würden durch die Verbindung der beiden Staatskirchen noch mehr geschwächt, da sie eine Stärkung des linken, liberalen Flügels der Staatskirche gegenüber dem ritualistischen, konservativen bedeutet, der in Lehre, Sakramenten, Liturgie und Kirchenordnung ganz oder fast ganz römisch-katholisch denkt oder strebt. Aber auch vom Protestantismus ist der linke anglikanische Flügel weit entfernt und wollen nun die schottischen Kirchen wesentlich und deutlich abrücken. Die Stimmung des britischen Volkes ist heute weit über die Kreise des anglikanischen Ritualismus hinaus, der schon vor dem Kriege die Reformation entschieden ablehnte und bedauerte, dem deutschen Protestantismus direkt feindlich geworden. Ein Weltmissionskongreß, wie er 1910 besonders auf Betreiben der freien britischen Kirchen in Edinbourgh zur Anbahnung einer Annäherung und Vereinigung aller christlichen Kirchen der Welt abgehalten wurde, wäre heute unmöglich. Das erste Ergebnis der angestrebten Vereinigung der englischen und schottischen Staatskirche wäre eine unabhängige, freikatholische Kirche britischer Nationalität und Eigenart. Das weitgesteckte, große Ziel ist eine Einheitskirche aller englisch sprechenden Völker, einschließlich Nordamerikas auf englisch-katholischer Grundlage. Diese Einheitskirche soll dann nach echt britisch-puritanischem Dünkel des Auserwähltseins am Ende der Welt gemäß Christi Verheißung die sichtbare Vereinigung aller christlichen Völker herbeiführen."

In Schottland selbst werden augenblicklich auch Anstrengungen gemacht, eine Einigung der dortigen Staatskirche mit der Vereinigten Freikirche herbeizuführen und beide Kirchen in eine zu verschmelzen.

Hiezu noch einige kleine Momentbilder: Nach „Kipa"-Berichten stehen in London heute noch 50 Kirchen, deren Gemeinden verschwunden sind. Für diese Zeichen der Zeit macht „Living Age" nicht nur den Geschäftssinn verantwortlich; die nichtkatholische Kirche habe ihren Halt im Volke verloren, ihr Klerus wisse das sehr wohl und habe es auch oft anerkannt. Einem Londoner Briefe zufolge hat der Kanzler der anglikanischen Diözese von Bereford, Ernst Charles, verordnet, es dürfe kein Kreuzesbild in einer anglikanischen Kirche, weder innerhalb, noch außerhalb, noch auf der Kirchenmauer geduldet werden. Denn es sei der bestimmte Wille des Königs und der Gesetzgebung gewesen, das Kreuz vollständig aus der reformierten Kirche auszuschließen. Die neue Verfügung erregte großes Aufsehen, sie dürfte den Freunden des Kreuzesbildes ein Ansporn sein, sich nur um so mehr nach Rom hin zu orientieren. Die „America" bringt folgende Nachricht: Die letzte Kirche in unserer Stadt Liverpool, N. Y., ist niedergerissen worden. Es ist dies ein charakteristisches Zeichen für den Wechsel, dem die anglikanische Kirche ausgesetzt ist. „Es ist nicht die Frage, das Volk wieder zur katholischen Kirche zurückzuführen, wohl aber ist es eine Frage, dem Lande das Christentum wieder zu geben" meinte letzthin ein anglikanischer Pastor. In einem Schreiben an die anglikanische „Church Times" klagt ein Liverpooler: „Der Kirchenplatz der vorgenannten Kirche ist an Harrods für eine Viertelmillion verkauft worden; die Besitzer des Londoner Riesengeschäftes werden auf

dem Kirchplatz ein Tuchgeschäft von ungewöhnlicher Größe bauen, das eine Million kosten soll. Nach und nach sind alle Kirchen im Zentrum unserer Stadt im Laufe der letzten 30 Jahre niedergerissen worden. Einzig das abgelegene Bethaus St. Nicholas ist noch verschont geblieben. Gotteshäuser sind verschwunden, um Palästen des Mammons Platz zu machen. Die Gebeine unserer Vorfahren müssen fortgeschafft werden, soll ja in 15 Monaten ein 2000 Hände beschäftigendes Geschäftsmonstrum dort erstehen."

3. Einheitsbestrebungen im deutschen Protestantismus. „Deutsche Religion." „Deutsche, nationale Kirche." „Protestantische Reichskirche." Bloße Kulturgemeinschaft. Bloßer Zweckverband und „Evangelische Bekenntnisgemeinschaft". „Gemeinsames Bekenntnis." Deutscher Protestantischer Kirchentag. „Bund der Landeskirchen." Preußen, Bayern, Württemberg. Das Bedürfnis eines engeren Zusammenschlusses macht sich auch unter den deutschen Protestanten bemerkbar. Auf die wahnsinnigen Bestrebungen nach Gründung einer „deutschen", in Menschen- und Rassenvergötterung gipfelnden Religion wurde schon in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift (1918, S. 539) hingewiesen. Der dort genannte Wilhelm Schäfer scheint der gleiche zu sein, der sich neuestens („Frankfurter Zeitung" 11. Juli 1920) für die Quäker einsetzt. Ebendort wurde hingewiesen auf die Hoffnung des protestantischen Pfarrers Kurt Engelbrecht auf eine „deutsche", nationale Kirche, mit Einschluß der Katholiken, selbstverständlich auf protestantischer Grundlage. Eine solche Vereinfachung der Einheitsbestrebungen stellt auch die noch nicht ruhende Los-von-Rom-Bewegung und die Bestrebungen der „Gesellschaft zur Evangelisierung der Katholiken" dar. Man begreift ja, wie die deutschen Protestanten dazu kommen, ihre durch Kirchenaustritt und Abfall, namentlich der sozialdemokratischen Massen zum Unglauben sich stark lichtenden Reihen aus katholischen Kreisen aufzufüllen. Wenn man aber die beweglichen Klagen über das Schwinden von Glauben und Sittlichkeit in den eigenen Reihen daneben hält, ist man versucht, an das Wort des Heilandes zu denken: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, die ihr Meer und Land durchziehet, um einen einzigen Proselyten zu machen, und wenn er es geworden ist, macht ihr ihn zu einem Sohne der Hölle, zweifach mehr als ihr" (Matth. 23, 15). Und was würden die Protestanten zu einer „Gesellschaft zur Katholisierung der deutschen Protestanten" sagen? Eine solche könnte sich immerhin darauf berufen, daß ja ihre Voreltern einmal alle katholisch gewesen sind.

Doch auch innerhalb des deutschen Protestantismus sind Einigungsbestrebungen schon längere Zeit im Gange. Eine diesbezügliche Abhandlung beginnt Dr Ernst Schubert mit den Worten: „Es ist ein tragisches Geschick in der Geschichte unseres Volkes, daß seine religiöse Erneuerung durch die Reformation des 16. Jahrhunderts nur mit dem Verluste seiner religiösen Einheit erkauft werden konnte und daß die von Luther nicht gewollte, aber durch sein Werk verursachte Kirchentrennung wohl für immer bleiben wird. Aber noch schmerzlicher ist vielleicht die Tatsache, daß auf deutschem Boden auch die evangelische Kirche von Anfang an der Einheitlichkeit entbehren mußte." Kann es bei dem Individualismus als Prinzip der Religion anders sein? Wird der Individualismus im Glauben proklamiert, warum soll er vor der Organisation Halt machen?

Bei der 300jährigen Geburtstagsfeier des Herzogs Ernst des Frommen 1901 in Gotha bezeichnete Kaiser Wilhelm selbst eine Vereinigung der evangelischen Kirchen Deutschlands als ein hohes Ziel seines Lebens. Im Jahre 1903 konstituierte sich der deutsche Evangelische Kirchenausschuß, der aus Vertretern der verschiedenen Landeskirchen besteht und der 1905 von der preußischen Regierung die Anerkennung als rechtsfähige öffentliche Körperschaft erhielt. An seiner Spitze steht der Präsident des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates, aber seine Beschlüsse werden

erst durch die Zustimmung der Landeskirchen bindend. Seine Aufgabe besteht in der Wahrung der evangelischen Interessen gegenüber anderen christlichen Gemeinschaften und gegenüber den nichtchristlichen Kirchen sowie in der kirchlichen Versorgung der Deutschen im Ausland und in den Kolonien. Durch die Konstituierung dieses Ausschusses war ein gewisses Ziel in den Einheitsbestrebungen erreicht. Da er jedoch nur die Kirchenregierungen, aber nicht die Kirchen vertritt, und ihm die Fühlung mit dem Kirchenvolke fehlt, so setzte auch gegen ihn eine heftige Opposition in fast allen Teilen des Deutschen Reiches ein. In den ersten Jahren des Weltkrieges, als nach aller Hoffnung Deutschland dem Siege entgegenging, stellte Professor Weinel (Jena) wiederum das Ideal der evangelischen deutschen Reichskirche auf, welche bei völliger Freiheit des Bekenntnisses und aller Gemeinschaften, Sekten und Richtungen, alle Protestanten zusammenfassen soll. Zu dem bereits bestehenden Kirchenausschusse soll nach seiner Meinung eine nach dem allgemeinen, gleichen, direkten und geheimen Wahlrechte zustandegekommene kirchliche Reichssynode als Ergänzung hinzutreten. Aber eine Chemnitzer Konferenz erhob scharfen Protest auch gegen diese Bestrebungen und bezeichnete dieselben als Utopien, die dem richtig verstandenen Wesen der Kirche widersprechen und der lutherischen Kirche zu nahe treten. Bei den Soldaten an der Front, zu denen von den verschiedenen evangelischen Vereinigungen eine Fülle von Schriften den Weg fand, trat in der Not des Kampfes die Verschiedenheit der Bekenntnisse und Richtungen zurück und man konnte von einer deutschen evangelischen „Feldkirche" sprechen. Aber auch hier trat der Mangel an kirchlicher Einheit darin zu Tage, daß kein einheitliches, großzügiges Sonntagsblatt zustande kam, das den Soldaten ihre Zugehörigkeit zur deutschen evangelischen Kirche vermittelt hätte.

Je näher gegen Ende des Krieges die „Demokratisierung" rückte, desto lebhafter wurde in deutschen protestantischen Kreisen die Frage einer Trennung der protestantischen Kirche vom Staate besprochen. Die Liberalen, welche nach dem Jatho-Rummel (1911) am liebsten die Trennung gleich herbeigeführt hätten, hatten sich unterdessen eines Besseren besonnen und fanden, daß die „staatlich privilegierte und gestützte Landeskirche" für sie „ein wohnliches Haus" darstelle. Traub befürwortete nicht undeutlich ein völliges Aufgehen der Kirche in den Staat. Die Positiven, obgleich durch die steigende Agitation der Sozialdemokraten für die Trennung von Kirche und Staat beunruhigt, standen einer solchen jedoch bei weitem nicht so ablehnend gegenüber. Von der Demokratisierung Preußens befürchteten sie die „Massenherrschaft" in den Landeskirchen; der demokratisierte preußische Landtag werde die in der Kirchenverfassung für die älteren Provinzen 1875 geschaffenen Garantien zugunsten der Positiven — Teilnahme am Abendmahl und eifriger Kirchenbesuch als Bedingung der Teilnahme der Laien an der kirchlichen Gesetzgebung in den Synoden — kurzerhand abschaffen, zumal auch die Liberalen für die Wahlen in die Synoden das allgemeine, gleiche Wahlrecht schon lange forderten. Der Kirche würde so die Bekenntnisgrundlage verloren gehen, sie würde sich in eine Kulturgemeinschaft verwandeln, in welcher die Predigt des Evangeliums höchstens noch geduldet würde. Die bekenntnistreuen Kreise müßten sich zu einer eigenen Gemeinschaft zusammenschließen, von einer Volkskirche könne nicht mehr die Rede sein. Die Liberalen witterten die vom Staate möglichst unabhängige „Freikirche" im Sinne Stöckers. Die Positiven ließen sich dadurch nicht beirren, verschiedene Synoden mit positiver Mehrheit sprachen sich für größere Verselbständigung und Vereinheitlichung des Protestantismus zunächst in Preußen aus, der König solle oberster Bischof der Landeskirche bleiben, aber der Einfluß des Kultusministers und des Landtages beseitigt werden. Die Furcht, daß der Landtag in Zukunft die staatlichen Beiträge für die Kirchen verweigern werde, spielte dabei auch eine Rolle. Unter anderen richtete die Kreissynode Berlin-Land II an das Konsistorium und an den

evangelischen Kirchenrat die Bitte, dahin zu wirken, 1. daß die sieben Landeskirchen Preußens zu einer Verwaltungseinheit verschmolzen werden, 2. daß die so entstehende „Preußische Evangelische Landeskirche" eine Verfassung erhält, welche ihr, unter voller Wahrung der Souveränitätsrechte des Königs, der königlichen Staatsregierung und dem Landtage gegenüber dieselbe Selbständigkeit gewährt, die die katholische Kirche schon heute besitzt. In der Begründung ist die Notwendigkeit finanzieller Sicherung gegen die Streichgelüste eines demokratisierten Landtages ausdrücklich hervorgehoben.

Ein Einigungsprojekt eigener Art war der um dieselbe Zeit auftauchende Gedanke des Generalsuperintendenten von Westfalen, Dr Zöller, an die Stelle der heutigen protestantischen Bekenntniskirche einen reinen Zweckverband zu setzen, der nur für die äußeren Dinge eine gewisse Gemeinsamkeit bestehen lasse, im Religiösen aber eine Scheidung der Positiven und Modernen ermögliche, erstere würden sich auf Grund des apostolischen Glaubensbekenntnisses zu einer „Evangelischen Bekenntnisgemeinschaft" zusammenschließen. Zöller geht davon aus, daß im heutigen Protestantismus tatsächlich zwei verschiedene Religionen vorhanden seien; die eine Religion sei auf Luthers Glauben und die alten Bekenntnisschriften gegründet, die andere humanistisch-philosophisch orientiert. An den modernen theologischen Fakultäten seien beide Richtungen als gleichberechtigt anerkannt, und dementsprechend könnten die „modernen" Pastoren nicht von ihren kirchlichen Stellen entfernt werden, um so weniger, da die den „modernen" Glauben teilenden Laien an den Lasten teilnähmen und eine ihren Ueberzeugungen entsprechende Predigt fordern könnten. Es sei jedoch unerträglich, daß viele Gemeinden nur „moderne" Prediger hätten, auf welche auch die bekenntnistreuen Minderheiten angewiesen seien. Das sei um so bedenklicher, da die Kirche bis heute Bekenntniskirche sei und eine liberale Richtung nicht anerkenne. Darum müsse der Grundsatz der Bekenntniskirche preisgegeben werden, erst durch die Anerkennung der Liberalen würden die Positiven zu rechtlichen Minderheiten, für die dann aber auch in systematischer Weise gesorgt werden könne. Die Liberalen bemerkten dagegen, es genüge, die Pastoren in den Fragen der Lehre, der pflichtmäßigen Anwendung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, in der Agende und anderem freier zu stellen; daß zwei verschiedene Bekenntnisse in ein und derselben Landeskirche bestehen könnten, habe die 1817 geschlossene Union zwischen Lutheranern und Reformierten dargetan. Die Positiven sahen in Zöllers Zweckverband „ein Haus, in dessen Fundament ein Zentner Dynamit eingebaut ist"; ihr bisheriges Hausrecht zugunsten der abtrünnigen Liberalen aufzugeben, könne man ihnen nicht zumuten, am allerwenigsten im Jubeljahr der Reformation. Die Liberalen wiesen ihrerseits wieder darauf hin, daß auch bei den Positiven selber keine einheitliche Stellung zu den alten Bekenntnissen zu finden sei; ein Gebrauchen der alten Symbole in ihrem ursprünglichen und wörtlichen Sinne sei nicht einmal bei der am weitesten rechts stehenden Orthodoxie üblich: eine Bekenntniskirche im strengen Sinne gebe es nicht mehr bei den deutschen Protestanten. In den großen Städten könne der Not der positiven Minderheit durch Anstellung eines Predigers ihres Glaubens gesteuert werden. Einige dieser positiven Minderheiten sind in den letzten Jahren zur Selbsthilfe geschritten, sie haben sich unter anderm in Berlin Säle gemietet und dorthin für Predigt und Sakramentenempfang Prediger nach ihrem Herzen berufen. Die Idee Zöllers wurde nicht ausgeführt und so kam auch die „Evangelische Bekenntnisgemeinschaft" nicht zustande.

Eine völlig veränderte Lage schuf die Revolution, welche alle deutschen Landeskirchen mit den Fürsten ihrer religiösen Häupter beraubte. Luther selbst war es gewesen, der sich gegen die steigende Verwirrung in „seiner" Kirche keinen anderen Rat mehr wußte, als sie den Fürsten auszuliefern. Seitdem waren die protestantischen Kirchen mit der Fürsten-

gewalt so eng verbunden, wie in Rußland die Orthodoxie seit Peter dem Großen. Wohl nicht mit Unrecht haben schon lange viele Protestanten in dieser allzu engen Verbindung von Kirche und Staatsgewalt, die freilich auch die Begünstigung der protestantischen Kirchen gegenüber der katholischen vonseiten der Fürsten erklärt, einen der Gründe des Abfalls der Massen von ihr gesehen, da diese in ihr die Beschützerin des „Klassenstaates" sahen. Der Herzog fiel, und mit dem Herzog der Mantel. Die protestantischen Kirchen verloren nicht nur ihre Häupter, sondern wurden dadurch in ihrem innersten organisatorischen Aufbau erschüttert. Das Problem, das Luther nicht hatte meistern können, so daß er es vorzog, den Knoten zu zerhauen, statt ihn aufzulösen, mußte wieder ganz von vorne aufgenommen werden. In dem richtigen Gefühl, daß eine organisatorische Einheit ohne Einheit wenigstens in den wesentlichsten Punkten des Glaubens doch ein allzu merkwürdiges Gebilde ist, hat man versucht, eine einheitliche Bekenntnisgrundlage zu finden. In Heft 5 der Volksschriften des Evangelischen Bundes versucht der Jenaer Professor Dr Hans Heinrich Wendt den allen bestehenden Richtungen innerhalb der evangelischen Kirche noch gemeinsamen Grundbestand an christlichen Glaubenswahrheiten so zusammenzufassen: „Wir glauben auf Grund unseres Herrn Jesus Christus, daß der allmächtige Gott im Himmel unser Vater ist, der aus väterlicher Liebe uns Menschen durch diese Welt dazu erziehen will, seine rechten Kinder, das heißt Träger seines Heiligen Geistes, seiner reinen Liebe, seines ewigen Lebens zu werden." Durch die sorgfältig abgewogenen, einzelnen Worte dieses Bekenntnisses soll die Eigenart des evangelischen Glaubens gegenüber allen anderen Auffassungen über Gott, Welt und Christentum zum Ausdrucke gebracht werden. Der Verfasser bemüht sich auch, den innerhalb des Protestantismus bestehenden Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Bedeutung der Person Jesu Christi, hinsichtlich der Wundermöglichkeit und hinsichtlich des Verhältnisses des Christentums zu den politischen und wirtschaftlichen Fragen eine Seite abzugewinnen, nach der sie einen Zusammenschluß aller dieser verschiedenen Richtungen zu einem gemeinsamen Bekenntnis nicht zu verhindern brauchen. Indes die Frage des gemeinsamen Bekenntnisses ist augenblicklich gegenüber der Frage der Neuorganisation des deutschen Protestantismus vollständig in den Hintergrund getreten.

In letzterer Hinsicht hat der deutsche Protestantismus entschieden mehr Glück gehabt. Um den 38 verwaisten, ohne inneren Zusammenhang dastehenden Landeskirchen wieder Häupter zu geben und eine organisatorische Einheit derselben in die Wege zu leiten, berief der Evangelische Kirchenausschuß einen „Deutschen Evangelischen Kirchentag", der vom 2. bis zum 5. September 1919 in Dresden zusammengetreten war und zum ersten Male den deutschen Gesamtprotestantismus — wenigstens den der Landeskirchen, die anderen Kirchen und Sekten waren noch nicht vertreten — in die Erscheinung treten ließ. „Man darf sagen", schreibt Martin Rade in einem Rückblicke auf die Tagung, „daß wir seit dieser Dresdener Tagung in Deutschland neben der katholischen Kirche auch eine evangelische besitzen, nicht von der gleichen Geschlossenheit und Festigkeit, keine Reichskirche, auch nicht fertig schon; aber doch festgelegt in ihren Fundamenten, so daß, wenn nicht ganz unvorhergesehene Hindernisse eintreten, der Bau binnen kurzem unter Dach sein wird." Dieser Kirchentag war ein Zwischending von freier Konferenz und Synode. Er genoß seine rechtliche Autorität von dem Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß her, der seit dem Jahre 1903 von den Staatsregierungen anerkannt, „zur einheitlichen Förderung der gemeinsamen evangelischen Interessen nach außen", und nur dieser, bestand. Dieser Ausschuß hat in Fühlungnahme mit allerhand freien Faktoren den Kirchentag berufen: 320 Männer und Frauen, Vertreter der Kirchenregierungen, der Synoden, der Vereine, des Lehrstandes und 54 einzelne, damit noch nicht

erfaßte Personen. Umgekehrt hat nun der so zusammengesetzte Kirchentag den aus 15 Vertretern der Kirchenregierung bestehenden Kirchenausschuß ergänzt durch 15 außerordentliche Mitglieder seiner Wahl (30, wenn man die etwa benötigten Stellvertreter mitzählt). Diesem so erweiterten Kirchenausschuß hat er vor allen anderen Aufgaben diese übertragen, einen „Kirchenbund" zu schaffen, einen „Bund der Landeskirchen" unter Wahrung der Selbständigkeit und des Besitzstandes der einzelnen Landeskirchen, deren man noch 38 zählt, die aber teilweise, z. B. in Thüringen, im Begriff sind, sich zu vereinigen. Dieser Kirchenbund wird den deutschen kirchlichen Protestantismus als geschlossene Einheit umfassen. Sobald dieser Kirchenbund geschaffen, wird ein neuer Kirchentag geladen, welcher an die Stelle des vorläufigen Zustandes eine gültige Verfassung setzt und selber die Kirchengewalt in die Hand nimmt. Die Ablösung der stärksten, kirchenpolitischen Gruppe, der der konfessionellen Lutheraner, deren Organ die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz ist, von den deutschen reformierten und unierten Kirchen, und ihr Anschluß an die skandinavischen Kirchen, mit denen sie einen lutherischen Kirchenbund bilden wollten, wurde glücklich vermieden. Durch die Betonung der Selbständigkeit der Landeskirchen wurde allen unitaristischen Wünschen, und damit dem Gedanken einer Reichskirche abgesagt. Die Freikirchen und Sondergemeinschaften hofft man späterhin einbeziehen zu können. Ein kurz vorher noch so sehr umstrittenes Problem, wie der Schutz der Minderheiten und die Lockerung des Parochialzwanges wurde einmütig gelöst; „was eine kirchliche Organisation der Freiheit innerkirchlicher Bewegungen, der Rücksicht auf Sonderbedürfnisse und Gewissensnöte an Zugeständnissen bewilligen kann, das ist hier gewährt". Die Urwahlen, zunächst in die verfassunggebenden Synoden der Landeskirchen, so eifrige Befürworter sie auch in den Gegnern einer „Pastorenkirche" und Freunden einer „Volkskirche" fanden, wurden abgelehnt, namentlich nachdem die Erfahrung in Baden und Württemberg gezeigt hatte, daß dieser ganze Apparat, auf die Kirche angewandt, in der Praxis nicht glücklich arbeite; so wurde es den einzelnen Landeskirchen überlassen, den Wahlmodus selbst zu bestimmen. Erfreulich ist, daß der deutsche Protestantismus bei seinem ersten geschlossenen Auftreten mit der überwiegenden Mehrzahl der christlichen Eltern den christlichen Charakter der öffentlichen Schulen und den christlichen Religionsunterricht als öffentliches Lehrfach verlangt und sich entschieden gegen die religionslose Schule wendet. Die Schwäche des neuen Kirchenbundes zeigt sich jedoch schon, wo es sich um den Inhalt des Religionsunterrichtes handelt. Der Charakter des Religionsunterrichtes als der eines bloß religionskundlichen wurde zwar abgelehnt, aber auch der sogenannte objektive, Glaubenssätze darbietende fand keine Gnade. Wie weit der neue Kirchenbund seine Ziele stecken kann und noch mehr, wie weit er kommt, mit dem Prinzip des Individualismus und der Ausschaltung einer gemeinsamen, tragfähigen Basis geistiger Verständigung, muß dahingestellt bleiben.

Die auf dem allgemeinen Dresdener Kirchentag begonnene Organisation des deutschen Protestantismus wurde unterdessen weitergeführt. Die im April 1920 zusammengetretene Preußische Generalsynode lehnte die von den drei mit der provisorischen Ausübung des Summepiskopates betrauten Ministern befürworteten Urwahlen in die Generalversammlung und in die anderen kirchlichen Vertretungskörper ab. Durch solche werde, so sagten Positive, „der Kirche ein unevangelischer, ja widerchristlicher Charakter aufgeprägt". Auch das Frauenwahlrecht, das übrigens durchging, sei „klar wider Gottes Wort", „der Herr Christus machte keine Frauen zu Aposteln". Die Liberalen hinwiederum, die sich von der Wahlbeteiligung der Massen eine Zurückgewinnung derselben für den Kirchenglauben versprechen, machten darauf aufmerksam, daß die Generalsynode mit ihren 63 Superintendenten und Generalsuperintendenten, 17 Konsistorialräten, 15 Pfarrern,

14 Rittergutsbesitzern oder Majoratsherren und einer Menge von Verwaltungsgerichtsräten, Regierungspräsidenten und Oberpräsidialräten unter 170 Mitgliedern keinen Anspruch erheben könne, eine Vertretung des protestantischen Volkes zu sein. Nur den indirekten Wahlen und dem vielfachen Siebesystem hätten auch die Positiven, die im Volke nur eine verschwindende Minderheit bildeten, in der Generalsynode die Mehrheit zu verdanken. Das Ergebnis war ein Kompromiß. Das bisherige Siebesystem, nach dem die Generalsynode von den Provinzialsynoden und diese von den Kreissynoden gewählt wurden, machte einem neuen Wahlsystem, dessen Träger die Kirchengemeinden sind, Platz. Diese sollen jetzt eine „Verfassunggebende Kirchenversammlung" wählen, in deren Hände vorläufig das landesherrliche Kirchenregiment übergeht, bis die von ihr gewählte Kirchenregierung endgültig die früheren Befugnisse des Landesherrn als „oberster Bischof der Landeskirche" übernimmt. Würden Liberale und Sozialdemokraten sich bei den Kirchenwahlen zusammenfinden, so würde die Herrschaft der Positiven schon in der nächsten Zeit gebrochen werden. Auf jeden Fall wird nach der Neuorganisation der Landeskirche das Bild des kirchlichen Lebens ein Gegenstück zu dem des staatlichen Lebens bilden, ein steter Kampf zwischen rechts und links. Der Oberkirchenrat selbst wird fortan ein Organ der Landessynode und von dieser gewählt sein. In Bayern wurde am 10. September 1920 von der zu Anspach tagenden „verfassungsgebenden, außerordentlichen Generalsynode der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern r. d. Rh." die neue Verfassung angenommen, welche sich von übermäßiger Demokratisierung ferne hält und ihren Bekenntnischarakter wahrt, bei dem aber die verschiedenen Anschauungen, wie bisher, unter einem Dache verbleiben können. An der Spitze der Landeskirche, welche als Körperschaft des öffentlichen Rechtes befugt ist, von ihren Mitgliedern Abgaben zu verlangen, und ihre Angelegenheiten selbständig durch eigene Organe zu ordnen, ist ein von der Generalsynode zu wählender, geistlicher Präsident vorgesehen, der zusammen mit geistlichen und weltlichen Mitgliedern den Landeskirchenrat bildet. Als Gesamtvertretung der Kirche wird eine Generalsynode von den Kirchenvorstehern gewählt und, entsprechend dem kleineren Verbande, die Bezirkssynode. Verwaltungsorgane sind die Generaldekanate, Dekanate und Kirchengemeinden. Letztere sind mit weitgehender Selbstverwaltung ausgestattet und durch den Kirchenvorstand vertreten. Auch die „Evangelische Landeskirche von Württemberg" hat sich im Mai 1920 auf einer Landeskirchenversammlung ihre neue Verfassnng gegeben. Der wichtigste Faktor in der Landeskirche wird der Landeskirchentag sein, dem auch Frauen angehören können; ihm steht das kirchliche Gesetzgebungsrecht zu. Den Uebergang von der breiten parlamentarischen Grundlage zur Spitze des ganzen Organismus bildet ein „Ständiger Ausschuß", bestehend aus sieben Mitgliedern. Der auf Lebenszeit gewählte Präsident hat die oberste Leitung. Diese Gewalten sind also so zueinander geordnet, daß, wie ein Mitglied sich ausdrückt, das ganze System kein parlamentarisches im üblichen Sinne darstellt, sondern eine Balancierung der Gewalten, wie sie sich für die evangelische Kirche als richtig erweise. Aehnlich steht es mit der kirchlichen Neuordnung des Protestantismus in den anderen kleineren Staaten, mit deren Kleinheit allerdings auch der Radikalismus in geradem Verhältnisse zu stehen scheint.

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-Oe.).

Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. Die Meldung der „Catholic Neews Service“, daß England seine Ausweisungspolitik den deutschen Missionären gegenüber geändert habe, scheint sich bezüglich Palästinas zu bestätigen. Mitglieder verschiedener Missionsorden erhielten bereits die Einreisebewilligung und können wieder ungestört ihre Missionstätigkeit ausüben.

Im Norden, in Kleinasien und Armenien, dauern die Kämpfe fort. Auch hier durften einige Missionäre, z. B. die Augustiner von Mariä Himmelfahrt, wieder zurückkehren; an eine geregelte Missionierung ist aber noch lange nicht zu denken, da die meisten Missionsstationen zerstört oder so beschädigt sind, daß der Wiederaufbau monate-, wenn nicht jahrelang dauern wird.

Nachträglich wurde in Europa bekannt, daß im Laufe des Jahres 1920 sieben Franziskaner dem Christenhasse der Muselmänner zum Opfer gefallen sind. Sechs davon wurden heimtückisch ermordet, der siebente erlag den Strapazen während der Reise in die Verbannung. Die Namen dieser Glaubenshelden waren in allen Zeitungen zu lesen, genauere Angaben enthält das Jännerheft der „Katholischen Missionen“ (1921, IV.).

Vorderindien. Die nordamerikanischen Ersatzmissionäre für Bombay-Poona sollen endlich die Einreisebewilligung erhalten haben. In letzter Zeit verlautete, daß die amerikanischen Jesuiten die Philippinen übernehmen werden, um die spanischen Ordensbrüder für Indien frei zu machen. Selbstverständlich ist damit der Not der indischen Mission nur zum Teile abgeholfen, da die Zahl der Ersatzmissionäre zu gering ist und da es noch Gebiete gibt, in denen die Missionstätigkeit gänzlich ruht, wie z. B. in Assam, wo noch die vier Hauptstationen Lamin, Gerrapoonjne, Laitskynsew und Dibrugarh und zahlreiche Nebenstationen bis heute ohne geregelte Seelsorge sind.

Erfreulich ist die von der „Zeitschrift für Missionswissenschaft“ (1921, I.) gebrachte Mitteilung, daß sich eine Vereinigung zur Errichtung einer ärztlichen Mission für Indien gebildet habe, und daß diese Vereinigung unter der Leitung der bewährten Aerztin Dr Margaret Lamont immer mehr Anklang und Unterstützung finde.

Die politischen Verhältnisse Indiens gestalten sich immer ernster. Wenn die Zeitungsmeldungen nicht übertrieben sind, dürfte eine Selbständigerklärung Indiens nicht mehr ferne sein. Ob die katholische Mission dabei viel gewinnen wird, ist sehr fraglich.

Das Missionsseminar von Kandy auf Ceylon führt noch immer einen verzweifelten Kampf um seine Existenz.

Hinterindien. Die sieben aus den Philippinen vertriebenen Steyler Missionäre sind wieder in ihr Arbeitsfeld zurückgekehrt. Die Mission ist von der Regierung in Washington wieder vollständig freigegeben.

Die im letzten Hefte erwähnte Steyler Mission der Kleinen Sundainseln in Niederländisch-Indien hat einen Zuwachs von 21 Missionären erhalten.

China. Die chinesische Mission hat wieder eine erfreuliche Vermehrung der Missionssprengel und des Personales zu verzeichnen. So wurde aus Teilen der Lazaristenvikariate Nord- und Süd-Kiangsi das neue Vikariat Kichanfu gebildet und sämtliche Vikariate umbenannt. Tschekiang erhielt ein neues Vikariat Kan-chew, das einstmalige Gebiet von Kanton ist jetzt sogar in acht, Macao eingerechnet, in 9 Missionssprengel zerlegt, von denen 4 in der Verwaltung des Pariser Missionsseminares blieben, während von den anderen je eins dem Mailänder Seminare, den Salesianern Don Boscos, den portugiesischen Jesuiten und den Maryknollern unterstellt wurden.

In nächster Zeit sollen auch die deutschen Pallottiner ein Mis ionsgebiet übernehmen, die diesbezüglichen Verhandlungen sind schon eingeleitet. Ein Teil der Mandschurei wurde den Benediktinern von Soeul provisorisch übertragen.

Nordamerikanische Klosterfrauen sind nach Honan abgereist, um mit der höheren Mädchenerziehung zu beginnen; andere Kreise Amerikas streben eine Hebung der höheren Knabenschulen an. Die Regierung legt den Missionsbestrebungen kein Hindernis in den Weg; störend wirken nur die im Norden herrschende Hungersnot und das infolge des Krieges sich immer mehr ausbreitende Räuberunwesen.

Trotz der Vermehrung der Missionssprengel verzeichnet der Jahresbericht für 1919 einen geringeren Zuwachs als in früheren Jahren, namentlich in den nördlichen Gebieten, was hauptsächlich auf die dort herrschende, schreckliche Hungersnot und die damit verbundene Abwanderung vieler Christen zurückzuführen ist.

Die Gesamtzahl der Katholiken Chinas wird mit 1,954.693 angegeben.

Japan. Japan ohne Korea zählt gegenwärtig 4 Diözesen und 4 Präfekturen mit rund 80.000 Katholiken. Die Aussichten der katholischen Mission werden als günstig bezeichnet, doch wird auch da eine Vermehrung der Sprengel und hauptsächlich des Missionspersonales notwendig sein, wenn die Missionierung in ein rascheres Tempo kommen soll. Wie das erste Heft der „Zeitschrift für Missionswissenschaft" (1921) meldet, sollten die Oberen des Missionskollegs von Maryknoll in den Vereinigten Staaten bereits den Auftrag bekommen haben, sich auf eine japanische Mission vorzubereiten.

Korea. Zum ersten Apostolischen Vikar des neu errichteten Vikariates Wönsan wurde der Abt Bonifatius Sauer von St. Benedikt-Soeul ernannt. Das neue Vikariat umfaßt die beiden Provinzen Ham-Kiang-to im Norden Koreas.

Am 30. Jänner haben sich drei Patres von St. Ottilien in Triest nach Korea eingeschifft, um die 8 Patres und 12 Brüder von Soeul, die auch die provisorische Verwaltung der Mandschurei übernehmen, einigermaßen zu entlasten. Die Reisekosten für die drei Missionäre betragen insgesamt 90.000 Mark.

Sibirien. Das mehr als 12 Millionen Quadratkilometer große Gebiet dürfte in absehbarer Zeit einer gänzlichen Umgestaltung entgegengehen. Es ist daher erklärlich, daß auch unsere Missionäre diesem bisher so gefürchteten Lande ihre Aufmerksamkeit zuwenden und daß es in Zukunft zu den Missionsländern zu zählen sein wird. Bisher bestanden für die ungefähr 125.000 Katholiken dieses Gebietes die vier Dekanate Wladiwostock, Irkutsk, Tomsk und Omsk mit rund 40 Pfarreien, die der Jurisdiktion des Erzbischofs von Mohilew-Petersburg unterstanden. Die Katholiken rekrutieren sich hauptsächlich aus Ruthenen, die bei den Losreißungsversuchen der ruthenischen Kirche von Rom standhaft geblieben und deshalb nach Sibirien verschleppt wurden, und aus Polen, die infolge des Aufstandes im Jahre 1863 als Verbannte hieher kamen.

Es ist kein Zweifel, daß Sibirien ein Zukunftsland ist und daß die Einwanderung einsetzen wird, sobald die politischen Verhältnisse geklärt sind. Bis dorthin dürften sich auch schon geeignete Missionäre gefunden haben, die bei der Zivilisierung und Christianisierung dieses ungeheuren Gebietes mitzuhelfen entschlossen sind.

2. Afrika.

Die katholische Mission leidet Mangel an Personal und noch mehr an Mitteln, während der Protestantismus und in einigen Gebieten auch der Mohammedanismus machtvoll vordrängt, das ist der Refrain fast aller Missionsberichte.

Das einstmalige **Deutsch-Ostafrika,** das jetzt den Namen „Tanganjika-Territory" führt, weist nur in den westlichen Gebieten — Viktoria-Njansa, Kiwu, Unjamjembe und Tanganjika, wo schon vor dem Kriege die Mehrzahl der Missionäre Nichtdeutsche waren — geordnete Missionsverhältnisse auf; die östlichen Vikariate sind bis heute zum größten Teile verwaist, da die Ersatzmissionäre — Elsässer, Turiner, Schweizer Benediktiner, Schweizer Kapuziner und Weiße Väter — kaum imstande sind, die Hauptstationen zu besetzen.

Bischof Munsch von Kilimandscharo wurde wegen Außerachtlassung einer der vom englischen Gouverneur erlassenen Einreisevorschriften nach Mhonda im Vikariate Bagamoyo verbannt, nachdem er schon früher längere Zeit in Tonga und Sansibar interniert war.

Bischof Vogt von Bagamoyo, der bleiben durfte, residiert nicht mehr in Bagamoyo, sondern in Mrogoro an der Taborabahn. Wer sich für dieses Gebiet näher interessiert, findet genauere Angaben im Februarhefte der „Katholischen Missionen".

Mosambik. Die portugiesische Regierung gewährt seit 1920 den Ordensmissionen wieder materielle Unterstützungen, doch sind die Bedingungen so schwer, daß die Missionäre nur in der äußersten Not davon Gebrauch machen werden.

Die Steyler haben derzeit wenig Aussicht, zurückkehren zu dürfen.

Südafrika. Trotz des harten Kampfes, den die katholische Mission hier mit den zahlreichen protestantischen Sekten zu bestehen hat, sind die Erfolge günstig. Das Marianhiller Missionswerk erzielte im Jahre 1919 4468 Taufen von Heiden, 2000 Erwachsenen und 2468 Kindern und zählt jetzt 34.401 Katholiken. Die Zahl von 169 Lehrern und 70 Katechisten gibt die Gewähr, daß die Mission fest begründet ist.

In **Südwestafrika** arbeiten die Oblaten des heiligen Franz von Sales und der Unbefleckten Empfängnis nach ihrer alten, bewährten Methode. Die Arbeit geht zwar noch langsamer als vor dem Kriege, aber bei der Möglichkeit, neue Kräfte in unbeschränkter Anzahl heranzuziehen, werden auch die Zuwachsziffern bald größer sein.

Westafrika. In Belgisch-Kongo machen die Protestanten außerordentliche Anstrengungen, um den katholischen Missionären zuvorzukommen.

In **Kamerun** ist Adamaua an die französischen Priester vom heiligen Herzen übergegangen. Die Verhältnisse der Pallottinermission sind noch nicht definitiv geregelt. Auch hier arbeitet der Protestantismus mit Nachdruck.

Nordafrika. Die Sudanmission, welche das ganze Gebiet von Oberägypten bis zum Kongostaat und vom Roten Meere bis zum Tschadsee umfaßt, beginnt sich allmählich zu erholen, da sie wieder volle Bewegungsfreiheit hat. Die Missionstätigkeit unter den Schilluknegern in Lull nimmt eine günstige Entwicklung; dasselbe gilt von dem Tongodistrikt, dem südlichsten Teil des Schilluklandes. Die Missionäre hoffen sogar, noch in diesem Jahre die im Jahre 1916 unterbrochene Missionierung der Nubaneger aufnehmen zu können. Die Ugandamission berechtigt zu den schönsten Hoffnungen.

3. Amerika.

Nordamerika. Die nordamerikanischen Missionskreise scheinen nun ernstlich bestrebt zu sein, den ihnen gebührenden Platz im Missionswesen auszufüllen. Nach neuen, in der „Zeitschrift zur Missionswissenschaft" (1921, I.) enthaltenen Berechnungen soll die Zahl der von den Vereinigten Staaten gestellten Missionäre im ganzen 444 betragen, nämlich 63 Jesuiten in Zentralamerika und Asien, 12 Väter vom Heiligen Geiste, 10 Väter vom Heiligen Kreuz, 6 aus Maryknoll, 3 vom Göttlichen Wort und 350 in der Indianer- und Negermission.

Zu den Missionshäusern der Steyler, Maryknoller, der irischen Missionsgesellschaft, der Väter vom Heiligen Geist und der Josephiten soll demnächst ein solches der Väter vom Heiligen Kreuz kommen. Auch die Salvatorianer beabsichtigen, in den Vereinigten Staaten eine größere

Tätigkeit zu entfalten; fünf deutsche Salvatorianermissionäre haben von der Behörde bereits die Einreisebewilligung erhalten.

Der Verein der Glaubensverbreitung in den Vereinigten Staaten hat sich selbständig erklärt und ist nun ähnlich wie der deutsche Zweig direkt der Propaganda unterstellt. Die Einnahmen dieses Vereines beliefen sich im Jahre 1919 auf 1,471.684 Dollar, um 407.167 Dollar mehr als im Vorjahre.

Das Missionsseminar von Almonte in Kanada hat seine ersten Missionäre — 2 Priester — nach Kweitschou in China entsandt.

Mittelamerika. Die Verhältnisse sind zwar noch nicht rosig, haben sich aber entschieden gebessert. Die protestantische Propaganda hat bisher keine besonderen Erfolge aufzuweisen.

Südamerika. Ein Großteil der „postenlos" gewordenen deutschen Missionäre hat die verschiedenen Länder Südamerikas zu seinem Wirkungsfelde gewählt. In Kolumbien, Brasilien, Paraguay u. s. w. haben noch Hunderte von Missionären Platz.

4. Australien und Ozeanien.

Infolge vorläufiger Einstellung der Ausweisungen deutscher Missionäre aus britischen überseeischen Gebieten dürfte auch die bereits angedrohte Vertreibung der Missionäre aus Neuguinea, Neupommern und Australien (Beagle-Bey) unterbleiben. Hoffentlich gelingt es den kirchlichen Kreisen, diese Gebiete den deutschen Missionären für immer zu sichern.

Trotz der Riesenpropaganda, welche die Protestanten auch in den Südseeländern betreiben, nimmt die katholische Mission einen günstigen Verlauf. Die Missionäre der Fidji-Inseln melden eine auffallende Bewegung zum Katholizismus und erwähnen, daß die Wasleyaner im letzten Jahre allein 200 Mitglieder an die Katholiken abgeben mußten.

Aehnlich steht es auf den **Nordsalomonen,** die in der Person des langjährigen Missionärs P. Mauritius Boch S M. einen neuen Apostolischen Präfekten erhalten haben.

Die Präfektur **Holländisch-Neuguinea** wurde zum Range eines Vikariates erhoben und P. Johann Aerts zum ersten Apostolischen Vikar ernannt.

Der neue Apostolische Vikar Darnaud von **Samoa** wurde in Apia unter großer Feierlichkeit zum Bischof geweiht.

Unter der Aufschrift: „Um einen deutschen Missionär" bringt das 5. Heft der „Katholischen Missionen" eine witzige Schilderung der Vorgänge bei der Ausweisung des Passionistenpaters Wilhelm Jarger aus Australien. Das kindische dieser Ausweisungen erfährt so die rechte Beleuchtung. Zum Vorlesen in der Schule und in Vereinen recht geeignet!

5. Europa.

Die beiden Hauptvereine der Glaubensverbreitung und der Heiligen Kindheit weisen eine bedeutende Steigerung ihrer Einnahmen auf.

Ersterer verzeichnet für 1919 15,253.752 Franken gegen 8,005.704 im Jahre 1918; letzterer 6,984.329 Franken gegen 4,139.663 Franken; die Kinder Deutschlands haben zum Kindheitsverein 2,308.108 Mark beigetragen. Die Lostrennungsbestrebungen von der Zentrale des Vereines der Glaubensverbreitung in Lyon halten an. Die Propaganda steht diesen Bestrebungen nicht unfreundlich gegenüber.

England. Die irische Missionsgesellschaft von Maynooth macht außerordentliche Fortschritte und dehnt ihre Tätigkeit bereits nach Amerika und Australien aus.

Kardinal Bourne, der der Hauptförderer des Missionssinnes in England ist, nimmt leider gegen die deutschen Missionen eine mehr als unfreundliche Haltung ein.

Holland. Die vorbildliche Missionsbegeisterung der zwei Millionen Katholiken Hollands wurde schon wiederholt erwähnt. Aus letzter Zeit wäre noch das Aufblühen des Missionsgedankens in der akademischen Welt zu ergänzen.

Deutschland. Auch im deutschen Missionswesen nehmen die akademischen Vereinigungen eine hervorragende Stellung ein.

Fast alle Missionsorden haben im Laufe der letzten Jahre Studienhäuser errichtet, die alle gut besucht sind, ein Beweis, daß die Missionsbegeisterung trotz des Verlustes der Kolonien und trotz der Bedrängnis in der Heimat nicht nur fortdauert, sondern an Stärke und Kraft noch zunimmt.

Oesterreich. Der Hauptförderin des Missionsgedankens in Oesterreich, der verdienten Generalleiterin der St.-Petrus-Claver-Sodalität, Gräfin Ledochowska, wurde von den anläßlich des Generalkapitels in Rom versammelten Oblaten der Unbefleckten Empfängnis eine Dankadresse überreicht. Herzliche Gratulation zu der sinrigen Anerkennung!

Sammelstelle. Bisher ausgewiesen: 49.666 K 41 h. — **Neu eingelaufen: Bei der Redaktion:** Pfarramt Haigermoos, Oberösterreich, für Missionen 100 K; Konsistorialrat Anton Osen in Prachatitz, Böhmen, für katholische Missionen 10 c K = 90 K; durch die Missionssektion der Jungfrauenkongregation in Weyer, Oberösterreich, 500 K, (darunter für Loskauf einer Maria 100 K, für Taufe von zwei Josef, eines Hermann, Ferdinand und einer Juliana je 50 K); Ungenannt zum Loskauf einer Maria und eines Antonius von Padua je 200 K = 400 K; Ungenannt zum Loskauf eines Leopold 100 K; von Rosa Gollner auf das Grab ihres Ehemannes 50 K.

Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 50.906 K 41 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Schriftleitung.

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von Pet. Al. Steinen S. J., zurzeit München, Veterinärstr. 9.

1. Ablaßgegenstände dürfen verliehen, verschenkt und vererbt werden. Can. 924, § 2, bestimmt: „Ablässe, die mit Koronen und anderen Gegenständen verbunden sind, hören nur dann auf, wenn die

Koronen oder die anderen Gegenstände durchaus zugrunde gehen oder verkauft werden." Das neue Recht kennt demnach nur zwei Gründe für das Aufhören der Ablässe, die mit Gegenständen,[1]) wie Kreuzen, Kruzifixen, Medaillen, kleinen Statuen, Rosenkränzen (im weitesten Sinne des Wortes) verbunden sind: Zerstörtsein[2]) der Sachen und deren Verkauftwerden.[3]) Es war nun trotz dieser Bestimmung noch nicht klar, ob diese Gegenstände auch so verliehen u. s. w. werden dürften, daß auch die Entleiher und Empfänger die Ablässe gewinnen könnten. Der Heilige Vater entschied diese Frage im bejahenden Sinne. Es dürfen somit alle derartigen Gegenstände verliehen u. s. w. werden, die Ablässe werden vom Entleiher, von dem, dem sie geschenkt, vererbt wurden, bei andächtigem Gebrauche gewonnen; mit anderen Worten, diese Ablässe sind nicht mehr sachlich-persönliche, sondern nur mehr sachliche.[4])

2. **Kürzere Weiheformel für die eigentlichen Rosenkränze (der PP. Dominikaner).** „Ad laudem et gloriam Deiparae Virginis Mariae, in memoriam mysteriorum vitae, mortis et resurrectionis eiusdem Domini nostri Jesu Christi bene†dicatur et sancti†ficetur haec sacratissimi Rosarii corona: in nomine Patris † et Filii et Spiritus Sancti. Amen." — Stola et aqua benedicta adhiberi possunt ad libitum. Si fuerint plures coronae dicatur in plurali (ex Rescr. S. C. Rit. 23. Nov. 1918).

3. **Verlegung der Ablässe.**[5]) Für die Verlegung der Ablässe bei Verlegung des Ablaßfestes stellt can. 922 folgende Normen auf: „Ablässe, verbunden mit Festen oder Bittfahrten oder neun-, sieben-, dreitägigen Andachten, die vor oder nach dem Feste oder auch während dessen Oktav stattfinden, gelten als auf jenen Tag verlegt, auf den diese Feste rechtmäßig verlegt werden, wenn das verlegte Fest Offizium und Messe ohne Feierlichkeit und ohne äußere Begehung hat und die Verlegung auf immer geschieht oder wenn die Feierlichkeit und äußere Begehung sei es zeitweilig, sei es auf immer, verlegt werden." Der Kanon unterscheidet zwei Arten von Festen, Feste ohne äußere Feier und Feste mit einer äußeren Feier.

I. Für Feste ohne äußere Feier stellt er folgende Regel auf: Geschieht die Verlegung des Ablaßfestes auf einen anderen Tag, für immer, dann werden die Ablässe auf den neuen Festtag verlegt. Und, so können wir folgern, geschieht die Verlegung nur zeitweilig, für dieses oder jenes Jahr, dann werden die Ablässe nicht auf den neuen Tag verlegt; sie können nur an dem ursprünglichen Ablaßtage gewonnen werden, auch wenn von dem früheren Feste an diesem Tage,

---

[1]) Vgl. die in kurzer Zeit erscheinende 15. Aufl. von Beringer, Die Ablässe, Nr. 832 f.

[2]) Ebenda Nr. 842.

[3]) Ebenda Nr. 844.

[4]) Nachtrag zu 843.

[5]) Vgl. Beringer, Die Ablässe[14], Bd I., 141 ff.

in diesem Jahre, keine Erwähnung geschieht. Einige Beispiele mögen die Regel beleuchten. Nehmen wir an, irgend ein frommer Verein in der Diözese Roermond kann am Feste des heiligen Jakobus, fest. 2. cl., 25. Juli, einen vollkommenen Ablaß gewinnen. An diesem Tage feiert die Diözese das Fest des Hauptpatrones der Kathedrale, des heiligen Christophorus und das Apostelfest kann erst am 27. nachgeholt werden. In der Diözese Roermond ist also diese Verlegung des Apostelfestes für immer und somit können die Mitglieder des frommen Vereines den vollkommenen Ablaß stets erst am 27. Juli gewinnen. Anders läge die Sache, wenn aus irgend einem vorübergehenden Grunde das Jakobusfest für das eine oder andere Jahr verlegt würde, z. B. auch auf den 27. Juli; dann bliebe der 25. Juli trotzdem der Ablaßtag, obgleich vom heiligen Jakobus weder Brevier noch Messe auf diesen Tag fielen.

II. Für Ablaßfeste mit äußerer Festfeier gilt die sehr einfache Regel: „Der Ablaß wird immer an dem Tage gewonnen, an dem die äußere Feier des Festes stattfindet.“ Die äußere Feier kann nun für immer oder nur zeitweilig verlegt sein. Es ist für die Ablaßgewinnung auch vollständig gleichgültig, wann Offizium und Messe des Festes sind; sie können mit der äußeren Feier auf denselben Tag verlegt sein oder allein ohne äußere Feier auf einen anderen Tag oder am alten Ablaßtage geblieben sein. Es erübrigt sich wohl, Beispiele anzuführen.

III. Von größerer Bedeutung ist es, zu wissen, was hier unter äußerer Feier verstanden wird.

Beringer-Hilgers sagt[1]) hierüber: „Unter äußerer Festfeier…, welche hauptsächlich für die Verlegung der Festablässe maßgebend ist, versteht man gewöhnlich,[2]) daß gebotener Feiertag, die Kirche besonders geschmückt, ein Bild mit Lichtern ausgesetzt ist, daß viel Volk zur Kirche kommt, besondere Gebete verrichtet, eigens auf das Fest oder die Novene, auf die Bruderschaft u. s. w. bezügliche Feierlichkeiten oder fromme Uebungen, Prozessionen oder dergleichen abgehalten werden und anderes, mag dies alles zusammen oder nur zum Teile geschehen.“

IV. Ferner ist festzuhalten, die Verlegung muß „rechtmäßig“ sein, wie der Kanon ausdrücklich betont. Rechtmäßig ist sie aber, wenn sie aus vernünftigen, triftigen Gründen und mit den nötigen Befugnissen geschieht, d. h. auf Anordnung oder mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhles oder des Diözesanbischofs. Nach der Ephem. liturg. (1895, p. 598) ist zur Verlegung der äußeren Feier allein, wobei also keine liturgische Vorschrift bezüglich der Messe und des Offiziums verletzt wird, die Erlaubnis des Bischofs entweder nicht notwendig oder sie kann vorausgesetzt werden, wenn der Rektor der betreffenden Kirche vernünftigerweise urteilt, daß diese Verlegung zum geistlichen Nutzen seiner Gläubigen gereicht.

---

[1]) Die Ablässe[14], Bd. I., S. 142.
[2]) Ephemerides liturg. 1892, p. 700.

V. Handelt es sich um Ablässe an Festen religiöser Orden, so müssen sich die Ordensleute zum Gewinn derselben nach ihrem eigenen Direktorium richten. Die Gläubigen aber können die mit dem Besuch von Ordenskirchen verbundenen Festablässe entweder am Tage gewinnen, an dem dieses Fest in der Diözese oder an jenem, an dem es im Orden gefeiert wird, nicht aber an beiden. Dasselbe gilt auch für die Ablässe frommer Vereine und des III. Ordens, sie können die Vereinsablässe am Tage gewinnen, den ihr Ablaßsummarium bezeichnet oder an jenem, an dem das Fest bei einer Verlegung gefeiert wird in dem Zweige des Franziskanerordens, dem sie unterstehen.

4. Der päpstliche Verein des heiligen Apostels Petrus für die Heranbildung eines einheimischen Klerus in den Missionsländern. Am 30. November 1919 veröffentlichte Seine Heiligkeit Papst Benedikt XV. die denkwürdige Enzyklika „Maximum illud", eines der wichtigsten Dokumente über das katholische Missionswesen, das je aus der Feder eines Papstes hervorging. Mit besonderem Nachdruck weist das Oberhaupt der Kirche auf die dringende Notwendigkeit hin, in den heidnischen Ländern einen einheimischen Klerus heranzubilden, der, am besten eingeweiht in die Bedürfnisse, Bestrebungen und geistige Beschaffenheit seiner Landsleute, auch den größten Einfluß über sie gewinnen wird. Aus diesem Grunde hat Papst Benedikt XV. in der oben genannten Enzyklika den Apostel-Petrus-Verein der katholischen Welt empfohlen.

1. Zweck, Entstehung und Entwicklung des Vereines. Der Gründungszweck ist, den Missionsländern zu einem einheimischen Klerus zu verhelfen. Im Gebete erfleht der Verein zahlreiche Priesterberufe von Gott für die heidnischen Gebiete, und seine Almosen tragen zur Erziehung dieses Klerus in den Missionsländern bei.

Der Verein wurde im Jahre 1889 von einer frommen, opferfreudigen Dame J. Bigard in Frankreich gegründet. Die Veranlassung dazu gaben verschiedene Briefe von Missionsbischöfen; sie sprachen die Ueberzeugung aus, daß die Zukunft der Missionen größtenteils von der Heranbildung eines einheimischen Klerus abhänge, bedauerten aber, wegen Mangel an Geldmitteln viele gute Berufe abweisen zu müssen. Gerade dieser Aufgabe, Mittel flüssig zu machen, um die Missionsbischöfe in ihren Bestrebungen zu unterstützen, kam die Gründung des Apostel-Petrus-Werkes nach.

Seine erste Bestätigung erhielt er durch eine besondere Gunstbezeigung vom Heiligen Stuhle selbst. Die Verbreitung des Werkes hatte jedoch bis in die letzte Zeit unter den verschiedensten Schwierigkeiten sehr zu leiden, sein Weiterbestehen schien sogar gefährdet, obgleich Papst Leo XIII. nicht aufhörte, ihm neue Beweise seines väterlichen Wohlwollens zu geben und wertvolle Ablässe verlieh (12. August und 16. November 1895).

Trotz aller Hindernisse hat der Apostel-Petrus-Verein mit Gottes Hilfe in den Missionen Großes geleistet. Seinen Bemühungen

verdanken die Missionen schon eine gute Anzahl frommer, gut begabter Eingeborener, die das Priestertum anstreben. 183 sind bereits ausgeweiht und arbeiten eifrig im Weinberge des Herrn. Doch muß der Verein sich noch mehr entfalten und noch viel bedeutendere Mittel flüssig machen, soll er sein erhabenes Ziel in etwa verwirklichen. Damit dies ins Werk umgesetzt werde, wurde er unmittelbar der Propaganda unterstellt und unter der tatkräftigen Leitung Sr. Eminenz Kardinal van Rossum wird er zweifelsohne sich mächtig verbreiten. Papst Benedikt XV. hat durch Apostolisches Schreiben vom 30. November 1919 das Werk aufs wärmste empfohlen und am 2. Juli 1920 mit neuen Ablässen bereichert. — Eine neue Zeitschrift in den verschiedenen Sprachen wird über die erzielten Resultate berichten.

2. Mitglied des Vereines kann jeder Katholik werden, arm wie reich. Man unterscheidet drei Arten: a) Die Stifter; es sind jene, die ein Kapital schenken, dessen Zinsen für die vollständige Ausbildung bis zum Priestertum ausreichen; b) die Wohltäter, die das Geld geben für die Ausbildung eines Zöglings während der Gymnasialstudienzeit oder für die Zeit des Aufenthaltes im Priesterseminar; c) die (einfachen) Mitglieder, die jährlich soviel geben, als sie gut können, doch soll der Beitrag wenigstens eine von der Leitung bestimmte unterste Summe erreichen, z. B. ist für die Schweiz 1 Fr., für Holland 0·50 fl. festgesetzt.

3. Die Leitung des Vereines. Der Verein untersteht der heiligen Kongregation der Propaganda. Diese ernennt die Mitglieder des Generalrates aus dem Klerus der Länder, in denen der Verein eingeführt ist.

In jedem Lande steht ein Direktor oder Zentralpräses an der Spitze, vom Kardinalpräfekten der Propaganda ernannt, ihm zur Seite ein Rat.

Jede Diözese hat ihren Diözesanpräses. Dieser ernennt seinen Diözesanrat sowie die Mitglieder der einzelnen Pfarreiräte. Diese Räte können aus Herren und Damen zusammengesetzt sein. Der Pfarreirat endlich stellt die für den Verein tätigen Personen auf.

Der Generalrat hat seinen Sitz in Rom (6) Propaganda, Piazza di Spagna 48; die Generalverwaltung: Roma, Via Giusti 12; die Rechte einer juridischen Person besitzt der Verein in Freiburg (Schweiz), Grand' Fontaine 41.

4. Geistliche Vorteile, verliehen von Papst Benedikt XV., 2. Juli 1920:

I. Vollkommene Ablässe unter den gewöhnlichen Bedingungen: Am Tage der Aufnahme — an den Festen des Herrn und der Mutter Gottes: Weihnachten, Ostern, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Gründonnerstag, Unbefleckte Empfängnis (8. Dezember), Mariä Geburt (8. September), Mariä Verkündigung (25. März), Mariä Lichtmeß (2. Februar) und Mariä Himmelfahrt (15. August); an den Apostelfesten: Heiliger Matthias (24. Februar), heiliger Philipp und Jakobus (1. Mai), heiliger Petrus und Paulus (29. Juni), heiliger Jako-

bus (25. Juli), heiliger Bartholomäus (24. August), heiliger Matthäus (21. September), heiliger Simon und Judas (28. Oktober), heiliger Andreas (30. November), heiliger Thomas (21. Dezember) und heiliger Johannes (27. Dezember); am Feste Petri Stuhlfeier zu Rom (18. Jänner), Patronsfest des Vereines, Petri Stuhlfeier zu Antiochien (22. Februar), heiligen japanischen Märtyrer (5. Februar), heiliger Josef (19. März), heiliger Benediktus-Maurus (3. April), heiliger Laurentius (10. August); heiliger Franz von Assisi (4. Oktober), heiliger Franz Xaver (3. Dezember), heiliger Stephanus (26. Dezember); in der Sterbestunde unter den gewöhnlichen Bedingungen.

II. Unvollkommener Ablaß. 100 Tage jedesmal bei Verrichtung eines dem Vereinszwecke dienenden Aktes der Frömmigkeit oder der Nächstenliebe.

III. Die Priestermitglieder genießen das Altarprivileg viermal in der Woche, wenn sie nicht schon für die anderen Tage ein solches haben.

5. Weitere Vorteile. Die Zöglinge in den Missionsanstalten opfern zahlreiche Gebete und Kommunionen auf für die Mitglieder des Vereines. — Die Mitglieder nehmen teil an den Verdiensten der Missionäre. — Jeder Neupriester liest im Laufe des ersten Monates nach seiner Weihe drei heilige Messen für die Wohltäter und jährlich eine weitere heilige Messe. — Erfährt der Missionspriester den Tod seines Wohltäters, der während sechs Jahren die Kosten für den Unterhalt bestritten hat, so liest er für dessen Seelenruhe fünf heilige Messen.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Besetzungsvorschlag für die Bistümer Schottlands.) Ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 20. November 1920 gibt eine bis ins kleinste gehende Anordnung über die Art und Weise, wie die Bischöfe Schottlands dem Heiligen Stuhle geeignete Persönlichkeiten für die Besetzung vakant werdender Bistümer dieses Landes vorzuschlagen haben. Die Vorschriften decken sich wesentlich mit den schon früher für die Vereinigten Staaten Nordamerikas und für Kanada erlassenen (A. A. S. VIII, 400 ss. Vgl. diese Zeitschrift 1917, S. 196, 611).

(A. A. S. XIII, 13 ss.)

(Die Anstellung der Kooperatoren durch die Ordinarien nach Anhörung der Pfarrer.) Eine interessante Rechtserörterung wurde in der S. C. Concilii durch die Anfrage des Erzbischofs von Agram ausgelöst, ob die mehr als hundertjährige Diözesangewohnheit, die Kooperatoren ohne vorhergehende Anhörung der Pfarrer von Ordinariats wegen anzustellen, nach dem Kodex beibehalten werden dürfe. Das Gutachten des Konsultors sprach sich dahin aus, daß diese Gewohnheit auch nach dem Kodex aufrecht bleiben könne. Der Konsultor gibt einen sehr instruktiven Ueberblick über die Rechts-

geschichte dieser Frage und folgert aus can. 4 und can. 5 des Gesetzbuches, daß dort, wo bisher nach einer gesetzlich verjährten Gewohnheit die Bischöfe den Pfarrern die Hilfspriester zuwiesen, ohne jene vorher zu hören, dieses Verfahren auch weiterhin beizubehalten sei. Die Kongregation aber veröffentlicht dieses Gutachten vollinhaltlich und bemerkt dazu ex officio: Die Anfrage des Bischofs rollt nicht eine Rechtsfrage, sondern eine rein praktische Frage auf. Vom Rechtsstandpunkt kann kein Zweifel sein, daß die mehr als hundertjährige, dem can. 476, § 3, konträre Gewohnheit in jenen Diözesen, wo sie besteht, durch das Inkrafttreten des Gesetzbuches nicht von selbst aufgehoben ist; denn can. 5 sagt ausdrücklich, nur jene gegenteiligen Gewohnheiten, welche im Kodex ausdrücklich zurückgewiesen werden, seien vom neuen Gesetze eo ipso außer Geltung gesetzt, von einer ausdrücklichen Zurückweisung der fraglichen Gewohnheit aber hinsichtlich der Kooperatorenernennung ist im Kodex nirgends eine Spur. Aber anders liegt die praktische Frage, ob der Bischof im Sinne des can. 5 nach seinem klugen Ermessen die Ueberzeugung habe, die fragliche, gesetzwidrige Gewohnheit lasse sich ohne schweren Nachteil nicht beseitigen. Durch die Anfrage selbst habe der Erzbischof von Agram unzweideutig bekundet, daß in seiner Diözese die Aenderung des Anstellungsmodus der Kooperatoren im Sinne des can. 476, § 3, möglich sei. Es sei in der Tat auch schwer einzusehen, welcher namhafte Nachteil für die Diözesanregierung und die Seelsorge etwa daraus erwachsen sollte, daß die Pfarrer, bevor ihnen der Bischof einen Kooperator zuweist, angehört würden, da ja der Bischof nicht gehalten ist, der geäußerten Ansicht des Pfarrers Folge zu geben (can. 105, 1°). Von einem jus quaesitum des Bischofs gegen die Pfarrer im Sinne des can. 4, wie der Konsultor meinte, könne schon darum keine Rede sein, weil ja das Gesetzbuch in diesem Punkte für jene Diözesen, wo bisher die Kooperatoren ohne Anhörung der Pfarrer angestellt wurden, ein neues Recht geschaffen hat, gegen das eine Präskription in der kurzen Zeit seit der Rechtskraft des Gesetzbuches gar nicht möglich war.

Die Kongregation entschied hierauf in der Vollsitzung vom 13. November 1920 auf die Anfrage des Erzbischofs von Agram: Es ist die Vorschrift des can. 476, § 3, einzuhalten, d. h. die Pfarrer der Erzdiözese Agram sind zu hören, bevor ihnen vom Ordinariate ein Kooperator admittiert wird. — Die Entscheidung wurde vom Papste bestätigt.

(A. A. S. XIII, 43 ss.)

(Enzyklika zum Jubiläum des dritten Ordens vom heiligen Franziskus.) Der dritte Orden vom heiligen Franziskus vollendet in diesem Jahre das siebente Jahrhundert seines Bestandes. Aus diesem Anlasse hat Papst Benedikt XV., selbst seit 1882 Terziar, ein Rundschreiben („Sacra propediem“ vom 6. Jänner 1921) erlassen, worin er in außergewöhnlich warmer und frischer Sprache dieses große Werk des Heiligen von Assisi als Heilmittel für die großen Schäden unserer Zeit preist. Der echte Terziarengeist schafft eine Atmosphäre der Bruderliebe, des

Friedens und der Eintracht; er überwindet den Geist der Habsucht und Genußsucht, der in der völligen Diesseitsorientierung des Lebens, in den erbitterten Gegensätzen zwischen Armen und Reichen und in der Ausgeschämtheit der weiblichen Mode so bedrohlich hervortritt. Durch ihr leuchtendes Tugendbeispiel sollen die Terziaren in der Welt als Apostel der Sache Christi wirken nach dem Beispiele ihres heiligen Vaters Franziskus, der das vollendete Abbild Christi in sich ausprägte. Zur Feier des Jubiläums ordnet der Papst an: 1. In allen Kirchen, wo dritte Ordensgemeinden errichtet sind, ist im Laufe des Jubeljahres, das mit dem kommenden 16. April beginnt, ein feierliches Triduum zu veranstalten, während dessen die Terziaren an allen, die übrigen Gläubigen an einem Tage einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen, alle aber sieben Jahre Ablaß toties quoties für jede Besuchung des allerheiligsten Sakramentes in diesen Kirchen gewinnen können. 2. Alle Altäre dieser Kirchen sind an den Tagen dieses Triduums privilegiert und alle Priester können an diesen Tagen dortselbst die Messe vom heiligen Franziskus als Votivmesse pro re gravi et publica causa lesen. 3. Alle Priester, die diesen Kirchen zugeschrieben sind, haben während des Triduums die Vollmacht, Rosenkränze, Medaillen u. dgl. mit den Apostolischen Ablässen, Rosenkränze auch mit den Kreuzherren- und Brigittenablässen zu weihen.

(A. A. S. XIII, 33 ss.)

(Bücherverbot und Zensurverhängung.) Das S. Officium teilt unter dem 17. Dezember 1920 mit, daß Dr W. Wilbrand, der Verfasser des auf den Index gesetzten Werkes „Kritische Erörterungen über den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen" (vgl. diese Zeitschrift 1921, S. 152), sich unterworfen und sein Werk widerrufen hat. — Mit Dekret des S. Officium werden die Zeitschriften „Religio" und „Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi" verurteilt und auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt. — Der Priester Ernesto Buonaiuti, welcher seit vielen Jahren irrige und zum Teil häretische Ansichten vortrug und nach wiederholter Unterwerfung neuerdings in der vorgenannten Zeitschrift „Religio" offen das Dogma der wirklichen Gegenwart Christi im heiligsten Altarssakramente leugnete, wurde durch Urteil des S. Officium als der Exkommunikation und infolgedessen der Suspension a divinis verfallen erklärt. (A. A. S. XIII, 42 s.)

(Seligsprechungsprozeß des Kardinals Bellarmin.) Der seit dem Jahre 1677 durch Quertreibereien aller Art ins Stocken geratene Seligsprechungsprozeß des Kardinals Bellarmin aus der Gesellschaft Jesu wurde über persönliche Veranlassung des Papstes wieder aufgenommen und in der Sitzung der Ritenkongregation vom 16. November 1920 einen entscheidenden Schritt vorangebracht. Es ist bereits der päpstliche Spruch über den heroischen Grad der Tugenden dieses großen Theologen und heiligmäßigen Ordensmannes gefällt, so daß der günstige Ausgang des Prozesses zuversichtlich erwartet werden kann.

(A. A. S. XIII, 23 ss.)

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

*I. (**Widerrechtliche Aneignung von Kirchengut.**) Ein Leser der „Quartalschrift" macht auf das Gesetz der tschechoslowakischen Republik vom 27. Mai 1919, Nr. 318, aufmerksam und ersucht um Beurteilung desselben vom kanonistischen Standpunkte aus. Es bestimmt dieses Gesetz u. a., daß näher umschriebene Kleinpächter, wenn sie seit 1. Oktober 1901 landwirtschaftliche Grundstücke eines Kirchen- oder Stiftungsgutes ununterbrochen in Pacht gehabt haben, nunmehr unter gewissen Voraussetzungen gegen Zahlung eines im Jahre 1913 üblichen Kaufpreises das Pachtgut als Eigentum beanspruchen können. Anstatt der Uebertragung des Eigentums können die Kleinpächter verlangen, daß ihnen das Grundstück unter den gleichen Bedingungen wie bisher in Pacht, und zwar mindestens auf sechs Jahre belassen werde. Kanonistisch gesprochen ermöglicht dieses Gesetz das kanonische Vergehen des Kanon 2346 des kirchlichen Rechtsbuches (usurpatio bonorum ecclesiasticorum). Dieser Kanon bestimmt, daß diejenigen, welche widerrechtlich Kirchengut sich aneignen, der Exkommunikation verfallen, die vom Apostolischen Stuhle erst behoben wird, wenn das Kirchengut zurückgestellt, beziehungsweise die Behinderung des Fruchtbezuges für den kirchlichen Eigentümer beseitigt ist.

Es ist natürlich Sache der kirchlichen Behörde, das Vorgehen gegen ein solches Gesetz im Einzelfalle unter Berücksichtigung der besonderen Umstände zu bestimmen. Es kann die Kirchenbehörde gegen ein solches Gesetz Protest einlegen und jegliche Mitwirkung bei der Durchführung versagen. Oder aber es läßt sich die Kirchenbehörde nach vorausgeschicktem Protest tatsächlich in die weiteren durch das Gesetz vorgesehenen Verhandlungen über Bestimmung des Kaufpreises u. s. w. ein, um so wenigstens zu retten, was noch zu retten ist. Da die Bestimmungen der Kanones 534 und 1530 f. über Veräußerung von Kirchengut in dieser Zwangslage kaum eingehalten werden können, so wird es sich empfehlen, daß die Kirchenbehörden sich besondere Vollmachten vom Apostolischen Stuhle geben lassen. Die Kirchenbehörde wird auch in Erwägung ziehen, ob nicht die Gläubigen auf die kanonischen Strafen, welche die widerrechtliche Aneignung des Kirchengutes nach sich zieht, aufmerksam zu machen seien. Gewissenhafte Katholiken werden dann vom Gesetze keinen Gebrauch machen. Ist eine solche Warnung nicht ergangen, so wird regelmäßig wegen Unwissenheit die Zensur als nicht eingetreten anzunehmen sein. Regen sich bei den Erwerbern des Kirchengutes Gewissensbedenken und ist die Zurückerstattung des Kirchengutes beziehungsweise Schadenersatz nur schwer möglich, so kann um Kondonation beim Apostolischen Stuhle nachgesucht werden. Vergleiche aus der neueren Zeit die Fakultäten der französischen Bischöfe, 21. September 1907 (Acta Ap. Sedis II, 602 ff.).

Dr J. Haring.

*II. **(Kommunionspendung am Karsamstag und in der Weihnacht.)** Anfragen: 1. Der neue Codex juris canonici, can. 868, § 3, bestimmt, daß die heilige Kommunion an die Gläubigen nur inter Missarum solemnia vel continuo ac statim ab iis expletis gespendet werden darf. Darf also auch in Frauenklöstern die bisherige Gewohnheit, nach dem Gloria den Kranken die heilige Kommunion zu bringen und selbe schon nach der Wandlung in der Kirche zu spenden, nicht mehr geübt werden?

2. Darf der zelebrierende Priester oder muß ein zweiter Priester nach der heiligen Kommunion des Zelebranten den Gläubigen die heilige Kommunion reichen? Und darf ein zweiter Priester zu diesem Zeitpunkt die heilige Kommunion zu den Kranken (Schwestern im Hause bringen oder erst nach dem heiligen Amte am Karsamstag?

3. Darf die heilige Kommunion in der heiligen Nacht nur an Hausgenossen (Klosterbewohner) oder auch an Auswärtige gespendet werden?

Beantwortung: Ad 1. Nach den allgemeinen liturgischen Vorschriften hat, wenn die heilige Kommunion während der Messe ausgeteilt wird, dies nach der Kommunion des Priesters zu geschehen; so tit. IV. cap. 2, 10 des Rit. Romanum: Communio autem populi intra missam statim post communionem sacerdotis celebrantis fieri debet (nisi quandoque ex rationabili causa post missam sit facienda), cum orationes, quae in missa post communionem dicuntur, non solum ad sacerdotem, sed etiam ad alios communicantes spectent. Da Kanon 867, § 3, des Codex juris canonici bestimmt: „In Sabbato Sancto sacra communio nequit fidelibus ministrari nisi inter missarum solemnia vel continuo ac statim ab iis expletis“, so ist die Uebung, am Karsamstag den Kranken die Kommunion nach dem Gloria zu bringen, sowie die Kommunion in der Kirche selbst nach der Wandlung zu spenden, theoretisch verurteilt. Falls es sich um eine in der ganzen Diözese verbreitete Gewohnheit handeln würde, wäre praktisch gesprochen der Ordinarius berechtigt und verpflichtet, diese Gewohnheit abzuschaffen und den vorhin zitierten § 3 des Kan. 867 zur Geltung zu bringen.

Ad 2. Der zelebrierende Priester darf selbst die heilige Kommunion den Gläubigen reichen. Falls die Zahl der Kommunikanten eine so große wäre, daß hiedurch der Gottesdienst zu sehr verlängert würde, wäre es angezeigt, daß ein anderer Priester die Austeilung der Kommunion übernähme. Daß der zelebrierende Priester nach seiner heiligen Kommunion nicht die Kirche verlassen darf, um den kranken Schwestern im Hause die Kommunion zu bringen, ist wohl klar.

Ad 3. Die heilige Kommunion darf in der Mitternachtsmesse zu Weihnachten an alle Gläubigen, sofern sie zu den betreffenden Kirchen oder Kapellen Zutritt haben, gespendet werden; so das Dekret der S. R. C. vom 1. August 1907.

Graz. Dr **Köck.**

*III. **(Abkürzung der Karsamstag-Zeremonien.)** Für eine Frauenklosterkirche wurde beim bischöflichen Ordinariat um die Er-

laubnis angehalten, die Karwochen-Zeremonien abhalten zu dürfen, „soweit es bei den einfachen Verhältnissen (ein Priester oder ein zweiter zur Aushilfe) angehe". Die Erlaubnis wurde einfachhin erteilt. Ist es nun erlaubt, am Karsamstag die Prophetien ganz wegzulassen oder abzukürzen?

Antw.: Es ist nicht erlaubt, die Prophetien auszulassen oder abzukürzen; wohl aber können die Funktionen des Karsamstages (einschließlich des Amtes) in der Klosterkirche überhaupt vollständig unterbleiben. (Vgl. das Dekret der S. R. C. vom 9. Dezember 1899, Nr. 4049, ad 1.)

Graz. Dr **Köck.**

*IV. **(Vier Kreuzwege nahe beieinander.)** In einer Klosterkirche wurden vier heilige Kreuzwege errichtet: in der Kirche, an der Außenwand der Kirche im sogenannten Kreuzgang und in den zwei Chören hinter der Apsis (für die kranken Schwestern). Liegt in dem Umstande der geringen Entfernung vielleicht ein Hindernis für die Gewinnung der Ablässe?

Antw.: Die geringe Entfernung der Kreuzwege von einander bildet kein Hindernis für die gültige Errichtung und Gewinnung der Ablässe. (S. Hartmann, Repertorium Rituum[13], S. 818 f.)

Graz. Dr **Köck.**

*V. **(Darf das Kirchweihfest einer Kirche, die über ihre Konsekration keine Urkunde besitzt, gefeiert werden?)** Der Pfarrer Gr. von Dr. berichtet: Die Pfarrei Dr. liegt in der Nähe der großen historischen Heeresstraße Europas am mittleren Laufe des Rheines. Seit 400 Jahren haben die Burgunder, Schweden und Franzosen, seit 1660 Franzosen und Oesterreicher wacker an der Anhäufung von Ruinen gearbeitet; wer suchte in solchen Verhältnissen noch Urkunden zu retten? Die Pfarrei Dr. besitzt eine Kirche, ziemlich sicher aus dem 14. Jahrhundert. Das Chor ist ein herrliches Exemplar von Landgotik, niedrig und hübsch; das Schiff ist im sogenannten Scheunenstil erbaut. Zwei Urkunden aus dem 14. Jahrhundert erwähnen, daß im Mittelalter an der Stätte der Pfarrei Dr. ein Frauenkloster und ein praebendarium, welche einander nachfolgten, bestanden haben. Die jetzige Pfarrkirche dürfte mit dem Gotteshaus des Frauenklosters und des praebendarium identisch sein, da keine Tradition von Erinnerungen an ein anderes Gotteshaus redet. Im Dreißigjährigen Kriege wurde das Dorf Dr. niedergebrannt und nach damaligem barbarischen Gebrauch wohl auch das Gotteshaus. Ob jedoch die major pars aedificii eingestürzt ist, kann nicht bewiesen werden. Nach dem Schwedenkriege wurde zuerst ein Vicarius residens und später ein Pfarrer in Dr. angestellt. Bis 1920 einschließlich wurde in der Pfarre Dr. das Kirchweihfest gefeiert, nach dem Decretum generale vom 28. Oktober 1913, in der Annahme, daß in Ermangelung von Urkunden pro casu eine hinreichende Probabilität vorliege.

Der Pfarrer Gr. fragt: Darf eine Pfarrei, ohne Urkunden über Erbauung und Einweihung der Pfarrkirche zu besitzen, auch das Kirchweihfest feiern?

Darauf ist zunächst zu antworten, daß eine Probabilität, die sich nur auf die Gewohnheit, das Kirchweihfest zu feiern, stützt, den Mangel von Urkunden nicht ersetzen kann, da der Pfarrer selbst gesteht, daß bis zum Erscheinen des Decretum generale in allen Kirchen des Bistums das Kirchweihfest gefeiert wurde, auch in Kirchen, die nur benediziert waren. Eine gewisse Probabilität könnte geltend gemacht werden, wenn aus der Pfarrchronik nachgewiesen werden könnte, daß nach der Errichtung der Pfarrei bis zum Zeitpunkt der Verlegung des Kirchweihfestes für alle Kirchen des Bistums auf einen bestimmten Sonntag, in der Pfarrkirche von Dr. an einem bestimmten Monatstag als dem präsumtiven Jahrestag der Konsekration das Kirchweihfest gefeiert worden ist.

Da das Chor der jetzigen Pfarrkirche in Dr., nach dem Baustil zu urteilen, aus dem 14. Jahrhundert stammt, und zwar Urkunden aus dem 14. Jahrhundert erwähnen, daß in Dr. ein Frauenkloster und ein praebendarium bestanden haben, so ist nicht daran zu zweifeln, daß das noch bestehende Chor der Pfarrkirche ein Rest der Kirche des Nonnenklosters ist.

Da ein in das Corpus juris canonici aufgenommenes Decretum Concilii Maguntini aus dem Jahre 888 (Dist. I. de consecr. can. XII) verordnet: Missarum solemnia non ubique, sed in locis ab Episcopo consecratis vel ubi ipse permiserit, celebranda censemus, so besteht eine Probabilität, daß die Klosterfrauen im 14. Jahrhundert dafür gesorgt haben, ihre Kirche von einem Bischofe konsekrieren zu lassen. Wenn die darüber ausgefertigte, geschriebene Urkunde sich nicht mehr vorfindet, so könnte eine nicht minder beweiskräftige Urkunde für die Konsekration vorgezeigt werden, wenn es gelingt, an den Wänden der Kirche die sogenannten Apostelkreuze aufzudecken, wie die S. R. C. am 19. August 1634, n. 611, ad 1, erklärt hat: „Consecratio Ecclesiae probatur concludenter ex signis deductis, et signa probantur per testes deponentes de visu.“ Da die Salbung der zwölf Kreuze an den Wänden der Kirche schon bis in die Zeit des Papstes Gregor des Großen hinaufreicht, so müssen sich, wenn die Kirche des Frauenklosters wirklich konsekriert wurde, wenigstens in dem noch erhaltenen Chor in der Nähe des Altares zu beiden Seiten je ein solches Kreuz finden lassen. Es ist daher dem Pfarrer zu raten, die Tünche oder Dekoration durch einen Sachverständigen abklopfen zu lassen, um zu sehen, ob sich daselbst zwei Kreuze finden. Sind solche nicht vorhanden, so kann mit Sicherheit geschlossen werden, daß die Kirche des Frauenklosters und somit auch die jetzige Pfarrkirche nicht konsekriert wurde.

Können aber im Chor zwei Kreuze aufgedeckt werden, so ist nach dem oben zitierten Decretum S. R. C. die Konsekration der Kirche des Frauenklosters bewiesen. Um aber daraus auch die Konsekration der jetzigen Pfarrkirche mit Sicherheit folgern zu können, muß nachgewiesen werden,

daß das jetzt bestehende Schiff der Pfarrkirche in seinem Baukörper ebenfalls aus dem 14. Jahrhundert stammt. Es ist daher ferner dem Pfarrer zu raten, daß er das Mauerwerk des Schiffes vom Fußboden bis zum Dachgebälk, beziehungsweise bis zur Decke bezüglich des Materials untersuchen und mit dem Material des Mauerwerkes des Chores vergleichen lasse. Ist das Material des Mauerwerkes im Schiffe und Chore gleich und finden sich im Mauerwerk des Schiffes in der Höhe nur vereinzelte Stellen mit Material aus späterer Zeit und weisen Fenster und Türen auf eine solche hin, so kann doch mit Sicherheit darauf geschlossen werden, daß der ganze Baukörper aus dem 14. Jahrhundert stammt und somit die an der Kirche des Frauenklosters vollzogene Konsekration die Stürme der Zeit überdauert hat und die jetzige Pfarrkirche noch konsekriert ist und das Kirchweihfest derselben gefeiert werden kann.

Lassen sich im Schiff der Kirche bei einer allfälligen Restauration auch die zehn anderen Apostelkreuze aufdecken, so werden sie gewiß der Kirche als ehrwürdige Denkmäler alter Zeit zur Zierde gereichen. Andernfalls sind sie nach dem Decr. S. R. C. 16. Jan. 1886, n. 3651, ad 1 u. 2, ohne neue Salbung auf den Wänden neu zu malen, so jedoch, daß zwei derselben beiderseits des Haupteinganges (gegenüber dem Hochaltar) angebracht werden.

Seckau. P. Petrus Döink O. S. B.

VI. **(Das Stolare nach dem kirchlichen Rechtsbuche.)** Nicht im Zusammenhang, sondern zerstreut an verschiedenen Stellen, behandelt das kirchliche Rechtsbuch das Stolarecht. Zunächst wird der Grundsatz aufgestellt, daß für Spendung der Sakramente, ja auch bei Gelegenheit der Spendung, nichts verlangt werden darf (Kanon 736); jedoch sollen von diesem Verbote die gesetzlichen Abgaben anläßlich der Sakraments- und Sakramentalienspendung nicht berührt werden. Die Begründung dieser Ausnahme ist im Kanon 730 gelegen, wonach keine Simonie vorliegt, wenn anläßlich der Spendung geistlichen Gutes (nicht für das Geistliche selbst) aus einem gerechten, von der Kirche ausdrücklich oder durch eine gesetzliche Gewohnheit gebilligten Grunde etwas gegeben wird. Kanon 1507 bestimmt, daß die Taxen bei Ausübung der freiwilligen Gerichtsbarkeit und bei Durchführung päpstlicher Reskripte, sowie anläßlich der Spendung von Sakramenten und Sakramentalien (ausgenommen das kirchliche Begräbnis) für die ganze Kirchenprovinz von der Provinzialsynode oder der Provinzialbischofskonferenz festzustellen sind, welche Taxordnung der päpstlichen Genehmigung bedarf. Die Begräbnistaxordnung ist, wenn eine solche (auf Grund der Gewohnheit?) nicht besteht, vom Bischof nach Anhörung des Kathedralkapitels, eventuell der Dekane oder auch der Pfarrer der Bischofsstadt unter Beachtung der rechtmäßig bestehenden Ortsgewohnheiten und der Personen- und Ortsverhältnisse aufzustellen (Kanon 1234). Eine besondere Behandlung erfahren auch die eigentlichen Gerichtstaxen (im Gegensatz zu den Taxen der freiwilligen Gerichtsbarkeit). Es sind dieselben vom Provinzialkonzil, bezw. von der Provinzialbischofskonferenz fest-

zulegen (Kanon 1909, § 1). Eine Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl wird so wenig wie bei den Begräbnistaxen verlangt, außer insoferne die Beschlüsse des Provinzialkonzils überhaupt vom Apostolischen Stuhl genehmigt werden müssen (Kanon 291, § 1). Daß die Gewohnheit bei Fixierung des Stolare eine Rolle spielen kann, ergibt sich aus der Formulierung des Kanones 463, § 1 (probata consuetudo), 1410 jura stolae intra fines . . . legitimae consuetudinis, 2408 (taxae consuetae), vgl. auch Kanon 1056, 730. — Ueberschreitung der festgesetzten Ordnung macht restitutionspflichtig (Kanon 463, § 2) und kann auch sonst bestraft werden (Kanon 2408). Arme sind vom pfarrlichen Stolare frei (Kanon 463, § 4). Da gewohnheitliche Uebungen anerkannt sind, wird es wahrscheinlich auch in nächster Zeit nicht zur Neuregelung des Stolares kommen.

Graz. Dr Haring.

VII. **(Privilegienkommunikation.)** Nach Kanon 613, § 1, erfreut sich eine religiöse Genossenschaft nur der im Kodex enthaltenen oder vom Apostolischen Stuhle ausdrücklich verliehenen Privilegien: exclusa in posterum qualibet communicatione. Hiemit ist die Privilegienkommunikation nur für das Ordensrecht aufgehoben. Denn Kanon 63 führt die Kommunikation noch als allgemeinen Erwerbstitel für Privilegien an. Kanon 722 und 723 sprechen von einer Privilegienkommunikation der Erzbruderschaft mit den Aggregierten. Aber auch im Ordensrecht scheint nur der Erwerb neuer Privilegien im Wege der Kommunikation für die Zukunft ausgeschlossen zu sein, so daß rechtlich bestehende Kommunikationsprivilegien trotz Kanon 613, § 1, fortdauern.

Graz. Dr Haring.

VIII. **(Sittliche Verpflichtung des formlosen Eheversprechens.)** Das Dekret Ne temere stellte für die Eheverlöbnisse eine wesentliche Form auf. Cod. can. 1017, § 1, erklärte formlose Eheverlöbnisse für irrita pro utroque foro. Ist damit jede sittliche Verpflichtung aus einem formlosen Eheversprechen aufgehoben? Hochschulprofessor Waldmann (Dillingen) verneint die Frage in „Theologie und Glaube", XII, 1920, 129 bis 136. Es liege keine Rechtspflicht, wohl aber eine moralische Pflicht ex fidelitate vor. Der Ausdruck forum weise auf Rechtsstandpunkt, irrita auf Ungültigkeit wegen Formwidrigkeit, nicht aber auf eine Rechtsunfähigkeit oder gar Unerlaubtheit hin. Die gegenteilige Auffassung über die Verpflichtung eines formlosen Eheversprechens hat Prümmer in „Quartalschrift" 1914, S. 140 bis 144, schon vom Standpunkt Ne temere aus vertreten.

Graz. Dr Haring.

IX. **(Illegitimität und Benefizienerwerb.)** Nach dem älteren kanonischen Recht waren Illegitime nur auf Grund einer Dispensation fähig, kirchliche Benefizien zu erwerben. Die Dispensation für den Empfang der Weihen gilt an sich noch nicht für den Benefiziumserwerb. Das kirchliche Rechtsbuch, Kanon 991, § 1, erklärt allgemein, daß der von

den Irregularitaten Dispensierte Benefizien, auch Seelsorgsämter erlangen kann; ausgenommen Konsistoralbenefizien (die im päpstlichen Konsistorium verliehen werden), Kardinalate, Bischofstühle, Abteien, Prälaturen nullius und die Stelle eines Superior maior in einer exempten geistlichen Genossenschaft. Vgl. auch Kanon 232, § 2, n. 1; 331, § 1, n. 1; 320, § 2; 504. Für die Erlangung gewöhnlicher Benefizien bildet also die eheliche Geburt nicht mehr eine Voraussetzung.

Mit diesen Ausführungen steht scheinbar im Widerspruch folgende Tatsache: Am 20. März 1915 erhielt ein Illegitimer von der C. Conc. die erbetene Dispensation für Erlangung der heiligen Weihen einschließlich Presbyterat. Am 16. Dezember 1920 suchte er um Nachsicht des Defektes für Erlangung eines Benefiziums an und erhielt sie. Besteht also der defectus nat. legit. für Erlangung eines Benefiziums trotz Kanon 991, § 3, noch fort? Scheinbar. Nach Rechtskraft des Koder hat die für Weihen erteilte Dispensation auch die Wirkung für den Benefizienerwerb. Vor der Rechtskraft des Koder war dies nicht der Fall.

Graz. Dr. Haring.

X. **(Zur Dispensation vom Hindernis des bestehenden Ehebandes in Oesterreich.)** Die Rechtfertigung der Dispensation vom Hindernis des bestehenden Ehebandes (Oesterr. a. b. G.-B., § 62) bereitet den reformfreundlichen Juristen manche Schwierigkeiten. Den gordischen Knoten durchschneidet Dr Leo Geller im „Zentralblatt für die juristische Praxis“ 1920, S. 481 bis 494, im Aufsatz „Ueber die Natur des Hindernisses der Wiederverheiratung körperlich geschiedener Ehegatten und die Frage seiner Nachsichtlichkeit“. Geller kommt zum Ergebnis, daß zwischen Trennung (solutio vinculi) und Scheidung (separatio, a thoro et mensa) nur Verschiedenheiten in Bezug auf richterliches Verfahren und die Dauer der Trennungszeit bestehen. Jede Form sei eine wirkliche Auflösung der Ehe, wenngleich bei der Scheidung das Verbot der Wiederverheiratung und die Möglichkeit einer Wiedervereinigung bestünden. Vom Wiederverheiratungsverbot werde eigentlich bloß dispensiert und dadurch die Scheidung in eine Trennung umgewandelt. Die Schwierigkeiten hinsichtlich des Erbrechtes und der Witwenpension könnten dadurch beseitigt werden, daß nur jene Ehefrauen nach dem Manne erb-, beziehungsweise pensionsberechtigt seien, die bis zum Tode des Mannes mit demselben in ehelicher Gemeinschaft gelebt hätten. Die Beweisführung Gellers hat nur den einen Mangel, daß die Annahme: Scheidung sei gleich Trennung unrichtig ist. Was hätte bei dieser Annahme § 111 für einen Sinn: „Das Band einer gültigen Ehe kann zwischen katholischen Personen nur durch den Tod des einen Ehegatten getrennt werden“, nachdem im vorausgehenden (§ 103 ff.) die Scheidungsmöglichkeit und die Scheidungsgründe besprochen werden? Wäre die Scheidung eine Trennung der Ehe, so würden die geschiedenen Gatten im Falle der Wiedervereinigung auch die allgemeine Eheschließungsform wiederum beobachten müssen, was weder das bürgerliche Gesetz noch ein Ausleger desselben je verlangt hat. Also auch dieser

Versuch, die ominöse Dispenspraxis juristisch zu rechtfertigen, muß als mißlungen bezeichnet werden.

Graz. Dr **Haring**.

XI. **(Das Zinsnehmen nach dem neuen kirchlichen Rechtsbuch.)** Kanon 1543 bestimmt: nihil lucri ratione ipsius contractus (Darlehensvertrag) percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si justus ac proportionatus titulus suffragetur. Ist hiemit die bisherige kirchliche Lehre, welche nur bei Vorhandensein eines besonderen Rechtstitels einen Darlehenszins erlaubte, aufgegeben? Zehentbauer, das „Zinsproblem nach Moral und Recht", Wien 1920, bes. S. 152, bejaht die Frage: „Das, was die Kirche schon früher in der Praxis durch provisorische Verfügungen duldet, nämlich das Zinsnehmen ohne jedesmaligen Nachweis eines besonderen Zinstitels, ist jetzt formell und definitiv geregelt . . . Die Gesetzbestimmung geht über den Inhalt der Bulle Vix pervenit (Benedikt XIV.) weit hinaus. Eine formelle Begründung fehlt; sie ist in den geänderten wirtschaftlichen Verhältnissen zu suchen." Dagegen Hilgenreiner, „Katholiken-Korrespondenz" 1920, S. 246: „Wir kommen mit den äußeren Zinstiteln der alten Moraltheologen auch in der modernen Welt ganz gut aus und haben gar keinen Grund, von einer akzidentellen Fruchtbarkeit des Geldes, von einem Preis für seinen Kapitalnutzen zu sprechen." Daß im neuen Kanon kein neuer Zinstitel geschaffen wurde, nimmt auch Rausch C. Ss. R. in der Monatsschrift „Volkswohl" 1920, S. 378 ff., an. — Einen Zinstitel bei den heutigen Verhältnissen sah **Landner**, Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung, Graz 1918, in der fortschreitenden Geldentwertung. Die Zinsen stellen nur die Differenz der zwischen dem Wert des Darlehens am Tag der Hingabe und dem Wert am Rückzahlungstage dar. Radikal ausgebaut wurde Landners Theorie von A. Ecker, Zins, Diskont und Wiederaufbau in der Monatsschrift „Christliche Gesellschaft", Essen, I., 1920, S. 193 ff. Nach dem Darlehensvertrag ist tantundem in eodem genere zurückzustellen. Daher soll die Rückerstattung unter Berücksichtigung der Wertschwankungen erfolgen. Zu diesem Zwecke soll der Staat Indexziffern anlegen, das heißt Ziffern, die das Preisniveau der verschiedenen Zeiten in einem bestimmten Gebiete darstellen. Hiedurch würde das, was wir Zins nennen, überflüssig. — Wie man sieht, verträgt die Zinsfrage noch ein einläßliches Studium.

Graz. Dr **Haring**.

XII. **(Ein Lehrbuch Kaiser Josef II.)** In der „Zeitschrift für öffentliches Recht", Wien, I., 1920, 511 bis 528, berichtet **Menzel** in einem Aufsatz „Kaiser Josef II. und das Naturrecht", daß in den Erziehungsakten Josefs II. unter anderem ein Band mit 361 Seiten sich befindet, betitelt: „Kern des Natur- und Völkerrechtes." Verfasser war der damalige Professor des Staatsrechtes an der Theresianischen Akademie, Christian August Beck (später zum Baron erhoben). Markant

treten in dieser Anleitung die Ideen der späteren kirchlichen Reformen hervor: Aufklärung, Gewissensfreiheit, religiöse Duldung. Der kaiserliche Prinz zeigte gerade für das Naturrecht großes Interesse und machte sich zu seinem Lehrbuche noch weitere Auszüge aus anderen Werken.

Graz. Dr Haring.

XIII. **(Studiert Kirchenrecht!)** Ein Gutachten der Berliner juridischen Fakultät vom 11. Mai 1920, gerichtet an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, fordert zum eifrigen Studium des Kirchenrechtes auf. „Die Vernachlässigung dieses Faches hat sich noch immer auch in der jüngsten Zeit kirchenpolitisch bitter gerächt und gehört die Bekanntschaft z. B. mit einem Gebilde wie der katholischen Weltkirche zur allgemeinen und staatsbürgerlichen Bildung" (Deutsche Juristenzeitung, 1920, 473 ff.).

Graz. Dr Haring.

XIV. **(Ungültige Nottaufen durch Hebammen.)** Irgendwo erteilte die Geburtshelferin die Nottaufe ungefähr in folgender Meinung: „Falls dich sonst niemand tauft, taufe ich dich im Namen u. s. w.", also cum intentione conditionata de futuro.

Ein Sakrament, das mit einer erst in der Zukunft eintretenden Bedingung gespendet wird, ist ungültig (Gury II, 205). Wieder ein Beweis, wie notwendig es ist, daß die Seelsorger über die Nottaufen der Hebammen von Zeit zu Zeit genaue Nachforschungen anstellen.

Parochus.

XV. **(Großstadt und Firmung.)** Greift nur hinein ins volle Menschenleben, und wo ihr's packt, da ist's interessant! Altmeister Goethe hat recht. Eine Wienerin hat nach Rußland einen Förster geheiratet. Bis zur nächsten katholischen Kirche hat sie sechs Bahnstunden. Sie kommt gerade zur Pfingstwoche nach Wien zum Besuche ihres Bruders, eines Friseurs. Ein Priester, der im Laden des Bruders bedient wird, dem sie vorgestellt wird, richtet die Frage an sie, ob sie gefirmt sei. Nach Rußland reist sie zurück mit dem Merkmal der heiligen Firmung. — Es ist ein Versehgang. Ein Greis von 91 Jahren wird von der bereits betagten Enkelin gepflegt. Er ist nicht gefirmt. Ihm wird noch die Gnade der heiligen Firmung am Krankenbette zuteil, die er noch vier Monate überlebt. Als Knabe kam er aus Böhmen nach Wien. Der Sprache unkundig konnte er erst mit 20 Jahren sich in der deutschen Sprache verständigen. Jetzt schämte er sich unter die Kinder sich zu stellen. So blieb die heilige Firmung verschoben bis aufs Sterbebett. Gott sei Dank! — Ein Mann kommt ins Pfarrhaus. Er bittet um Unterstützung beim St.-Vinzenz-Verein für seine Familie. Nächsten Tag ist heilige Firmung. Willig läßt er sich unterrichten und wird gefirmt. — Im Armenhaus fragt ein Priester nach gelegentlich eines Besuches. Zwei Greise, jeder 78 Jahre, haben die Gnade der heiligen Firmung noch nicht. Es ist gerade durch die Güte eines hochwürdigsten Bischofes heilige Firmung. Sie gehen. Freilich meinte ein sacerdos Domini: „In dem Alter ist die Firmung nicht mehr notwendig." — Ein Greis ist nicht gefirmt.

Er hat ganz steife Knie, kann keinen Wagen besteigen. Zum Spender der heiligen Firmung kann er nicht fahren, aber der gütige Spender der heiligen Firmung wird diese Liebespflicht erfüllen und zu dir kommen, o guter Greis. Habe noch Geduld! — In einem Spital ist ein Kranker. Er will sich nicht versehen lassen. Der junge, etwas hitzige Seelsorger kündigt ihm das Sterben an. Jetzt erst recht nicht. Ein im Spitale als Gast anwesender Priester versucht es mit milden Worten. Es gelingt. Die heilige Oelung vollendet das Werk. Er ist nicht gefirmt. Der Bischof ist in das Spital gekommen. Die Braut des Kranken ist eben auf Besuch. „Lassen Sie mich mit der Firmerei; mir ist lieber Heiraterei, das ist auch ein Sakrament!" Natürlich unterblieb die heilige Firmung. Armer! Der heilige Vinzenz Fererius meint, die Vernachlässigung der heiligen Firmung (und die Gleichgültigkeit und ja auch die Verachtung) bei vielen ist ein Zeichen der letzten Zeit. — Anna, Israelitin, hat sich taufen lassen, um einen Katholiken zu heiraten. Ihre Mutter war Katholikin, aber abgefallen zum Judentum, um einen Juden zu heiraten. Alle Mühe vergebens — die Mutter war nicht gefirmt. Sie bekommt von der jüdischen Kultusgemeinde monatlich eine Unterstützung und will neben ihrem Mann am Judenfriedhof einst begraben werden. — Alexius, ein Jüngling von 21 Jahren, zeigt sein Erstkommunionbild, seinen Firmzettel und bittet um die heilige Taufe. Er war Jude und hat dies erst bei der Militärstellung erfahren. Als Findelkind einer unehelichen jüdischen Mutter, war er aufs Land in die Kost gegeben worden. Die Bauersleute hielten ihn für einen Christenknaben. Ohne Taufschein war er in die Schule eingeschrieben worden. Daher Schulkatalog gut revidieren! — Adolf, ein kranker, vierjähriger Knabe, war bereits gefirmt und erhielt täglich in der Waisenanstalt die heilige Kommunion. Eines Tages wird er bei einem großen Kruzifix vorbeigetragen. Er erhebt seine kranken Händchen und sagt: „Himmelvater, weh, weh! Möcht' ihm Nagi 'rausziehen, daß es nicht Weh, Weh hat." O Glaube, o Liebe! — Nachmittags besucht ein Katechet ein Mädchen, das schon lange nicht in der Schule war. Es ist sehr schwach, bekommt die heilige Oelung. Obwohl der hochwürdigste Bischof recht müde war, eilt er zur Kranken und firmt sie. Das war ihre allerletzte Oelung. Morgens war sie unter den Engeln!

Wien (Pfarre Altlerchenfeld). Karl Krasa, Koop.

XVI. **(Trauung am Sterbebette.)** Paulus, ein Priester in einer Großstadt Oesterreichs, kommt spät abends heim und findet einen Zettel mit dem Worte „Schwägerschaft". Die Hausbesorgerin meldet: „Es war eine Braut da, die hat den Zettel gebracht. Hochwürden sollen eine Trauung am Totenbett vornehmen, läßt der Herr Pfarrer von der Sternengasse sagen." Am nächsten Tage, zeitlich früh, besucht der Priester Paulus den Bräutigam Josef, der im Konkubinate lebte, bereits versehen ist. Es ist höchste Zeit. Er dispensiert vom Ehehindernisse der Schwägerschaft, von drei Aufgeboten und von der Gegenwart zweier Zeugen und nimmt den Konsens ab in der Absicht, einer gültigen Ehe-

schließung zu assistieren. Eine Verwandte der Braut Maria besorgt von der weltlichen Behörde die Dispens vom Ehehindernisse der Schwägerschaft und von den drei bürgerlichen Aufgeboten. Abends geht Paulus nochmals hin, belehrt, daß das Jawort vor zwei Zeugen nochmals abgegeben werden müsse, um die bürgerliche Gültigkeit zu erreichen. Josef stirbt am nächsten Tage. Als Paulus die Trauung in der kompetenten Pfarre eintragen will, zeigt sich: 1. Daß Josef und Maria Geschwisterkinder auch noch waren; 2. daß der Pfarrer nichts von dem Ersuchen gewußt habe, sondern daß der Pfarrkanzlist die Braut eigenmächtig zu Paulus gesendet. Die Eintragung der Trauung in die pfarrliche Traumatrik geschah.

Was ist von der Gültigkeit dieser Trauung zu halten?

Antwort: Die Ehe ist kirchlich ungültig wegen des Ehehindernisses der Blutsverwandtschaft, bürgerlich ungültig wegen des Ehehindernisses der Blutsverwandtschaft und weil der ordentliche Seelsorger (§ 75 a. b. G.) den Konsens nicht entgegennahm.

O, diese Konkubinate in Großstädten, diese Pestbeulen am christlichen Volkskörper!

Wien (Pfarre Altlerchenfeld). Karl Krasa, Koop.

XVII. **(Moderne Samariterin am Jakobsbrunnen.)** Theresia X. ist Israelitin und mit dem Israeliten Isaak X. in P. im Judentempel getraut. Gerichtlich und rabbinisch durch Scheidebrief getrennt, wird Theresia katholisch getauft. Sie tritt zum Judentum zurück und heiratet den Abraham im Judentempel. Wieder durch das Gericht und den Rabbiner getrennt, heiratet sie den Robert in der (ungarischen) Zivilehe. Getrennt von diesem durch das bürgerliche Gericht, schließt sie mit dem Katholiken Oskar, der ein Witwer ist, die Zivilehe in Ungarn. Die Ehe ist bürgerlich gültig, kirchlich ungültig propter impedimentum ligaminis, da die Ehe mit Isaak noch besteht. Isaak ist seit 30 Jahren verschollen. Es bleibt nichts übrig als Dispens vom Apostolischen Stuhl ab interpellatione conjugis infidelis. Theresia bekam sie, wurde in die katholische Kirche wieder aufgenommen, nachdem sie der weltlichen Behörde den Austritt aus dem Judentum gemeldet hat. Jetzt konnte ihre Zivilehe mit Oskar für den kirchlichen Bereich gültig gemacht werden. Casus verus, non fictus.

Wien (Pfarre Altlerchenfeld). Karl Krasa, Koop.

XVIII. **(Heirat einer Katholikin mit einem Protestanten nach gerichtlicher Trennung der Zivilehe.)** Eine deutschösterreichische Katholikin will sich kirchlich trauen lassen mit einem reichsdeutschen Protestanten, der am 19. Mai 1900 zu Mannheim mit einer reichsdeutschen Protestantin eine Zivilehe geschlossen, die aber nach dem Weltkriege auf Grund der ehelichen Untreue der Frau gerichtlich gelöst wurde. Der Protestant konnte zwar sicher behaupten, daß seine Frau zur Zeit des Eheabschlusses protestantisch gewesen. Es sei aber immerhin möglich, daß sie katholisch getauft war und erst später zum Protestantismus übertrat.

Es fragt sich, ob diese Zivilehe als kirchlich gültig anzusehen und somit die Heirat der Katholikin mit dem Protestanten zu Lebzeiten seiner ersten Frau ausgeschlossen sei?

Prof. Dr Martin Leitner schreibt: „Nicht mit Unrecht kann man sagen, daß auch in der ehemaligen Rheinpfalz (Heidelberg, Mannheim) die rein katholischen Ehen wenigstens wahrscheinlich dem Trienter Gesetze unterworfen waren.“ (Lehrbuch des katholischen Eherechtes, 2. Auflage, Paderborn 1912, S. 324.) Daraus kann man schließen, daß in Mannheim die rein protestantischen und gemischten Ehen dem Trienter Gesetze nicht unterworfen waren.

War die besagte Ehe bei ihrem Abschlusse rein protestantisch, d. h. war die Braut protestantisch getauft, so ist die Zivilehe als kirchlich gültig anzusehen. Dasselbe ist zu sagen, wenn die Zivilehe eine gemischte gewesen, d. h. wenn die Frau katholisch getauft war und später erst zum Protestantismus übertrat. Ja, selbst angenommen: die gemischte Ehe sei bei ihrem Abschlusse ex defectu formae tridentinae ungültig gewesen, so wurde sie doch am 15. April 1906 durch die in der Konstitution Provida gewährte sanatio in radice gültig gemacht. Denn voraussichtlich waren hier die drei bekannten Bedingungen vorhanden: „dummodo nec aliud obstet canonicum impedimentum, nec sententia nullitatis propter impedimentum clandestinitatis ante diem 15. Aprilis 1906 legitime lata fuerit et mutuus coniugum consensus usque ad dictam diem perseveraverit“ (Acta Sanctae Sedis, tom. 39, pg. 83).

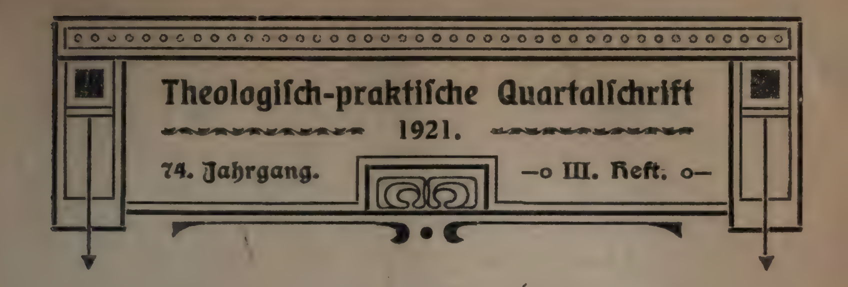
Da die am 19. Mai 1900 in Mannheim geschlossene Zivilehe kirchlich als gültig anzusehen ist, zum mindesten wenigstens seit dem 15. April 1906, so ist eine Wiederverheiratung des Protestanten mit einer Katholikin zu Lebzeiten seiner ersten Frau unmöglich.

Mautern. † Dr Josef Höller C. Ss. R.

XIX. **(Corpus Catholicorum.)** Prälat Dr Stephan Ehses hat sein Amt als Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum niedergelegt, um sich seinen Forschungen, nämlich der Herausgabe des Concilium Tridentinum, wieder widmen zu können. An seine Stelle wurde der neue Bonner Kirchenhistoriker Geheimer Regierungsrat Prof. Dr A. Ehrhard gewählt. — Die Veröffentlichungen der Gesellschaft werden mit Rührigkeit fortgesetzt. Das 3. Heft: Cochlaeus, Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem de gratia sacramentorum iterum (1523), herausgegeben von Dr Jos. Schweizer, erschien kürzlich bei Aschendorff in Münster. Weitere Neuerscheinungen werden in nächster Zeit folgen, und zwar: Eck, de ratione studiorum suorum, zugleich mit Wolf, Epistula de obitu Eckii, herausgegeben von P. Joh. Metzler S. J., und Emser, De disputatione Lipsicensi, zugleich mit Emser, A venatione Luteriana assertio (1529). — Erfreulicherweise haben sich in letzter Zeit eine Reihe neuer Mitglieder aus den früher feindlichen Staaten, besonders aus Amerika, angemeldet, wohingegen die Zahl der in Deutschland und Oesterreich Neubeige-

tretenen bis jetzt sehr gering ist. Dem hohen Zweck der Gesellschaft entsprechend wäre es zu wünschen, daß das hervorragend wichtige Werk durch immer weitere Bekanntmachung, besonders in wissenschaftlichen Kreisen, möglichst gefördert würde. Beitrittsmeldungen (Stifter einmal 1000 M.; Gönner jährlich 100 M.; lebenslängliche Teilnehmer einmal 200 M.; Teilnehmer jährlich 10 M.) nimmt entgegen der Schatzmeister der Gesellschaft, Herr Gottfried Schmitz, Bonn, Kirschallee 34. Postscheckkonto der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum Postscheckamt Köln Nr. 45.329. — Wissenschaftliche Mitteilungen und Anfragen an den Unterzeichneten (Bonn, Rhein, Meckenheimerstraße 68).

Dr Josef Lortz.



Kontroversen.

Von P. Augustin Rösler C. Ss. R., Breslau-Grüneiche.

3. Die Liturgie im religiösen Leben.

Der großen Tatkraft des Papstes Pius X. und seiner Erleuchtung über die Bedürfnisse der Zeit verdanken wir eine tiefgreifende Reform der Liturgie, die er mit liebevoller Kenntnis dieser Lebensquelle der Kirche vom Beginn seines gesegneten Pontifikates an in Angriff nahm. Im Anschluß daran ist inzwischen eine liturgische Bewegung ins Leben getreten, die noch in den Anfängen ein wahrer Sauerteig des religiösen Lebens zu werden verspricht. „Liturgische Wochen" waren noch vor einigen Jahren etwas ganz Unbekanntes; jetzt sind sie durch ihren erfreulichen Erfolg in weiten Kreisen zumal der akademisch gebildeten Jugend beliebt geworden. Die Beuroner Benediktinerkongregation insbesondere, von Anfang an bestrebt, der Tradition ihres Ordens entsprechend, die Liturgie zu pflegen, hat sich in Deutschland an die Spitze der Bewegung gestellt. Die schon durch die äußere Form anheimelnde Sammlung von liturgischen Arbeiten unter dem Titel: „Ecclesia orans", herausgegeben von dem Abte von Maria-Laach, P. Ildefons Herwegen, erfreut sich trotz hoher Anforderungen an die Leser guter Aufnahme. In Frankreich gibt gleichfalls ein Benediktiner Dom Besse seit 1913 die liturgische Zeitschrift „La vie et les arts liturgiques" heraus, die auch durch den Krieg keine Unterbrechung erfuhr. Wie in Deutschland sucht man auch dort die gebildete Jugend für die Wiedergeburt der Liturgie zu begeistern.[1]) In Deutschland hat die katholische Liturgie schließlich auch bei den Protestanten eine Bewegung hervor-

[1]) Vgl. Stimmen aus Frankreich von Dr G. Platz in „Das Neue Reich", 3. Jahrg., Nr. 32, S. 638.

gerufen. „Die Einsicht, daß die evangelische Liturgie versagt hat, daß der evangelische Gemeindegottesdienst nicht alle religiösen Bedürfnisse der Menschenseele befriedigt, wird immer mehr Gemeingut in protestantischen Kreisen. Darum studiert man unsere Liturgie und prüft, was für den evangelischen Gottesdienst passen könnte."[1])

Vielleicht den interessantesten Beitrag protestantischerseits hat Prof. Dr Julius Smend durch seine Beteiligung an den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern" unter dem Titel: „Die römische Messe" (Tübingen 1920) geliefert. Der Verfasser müht sich, den Tatsachen ins Gesicht zu sehen, um sie trotz gewisser Objektivität zu entstellen. In dem Abschnitt: „Die Macht der römischen Messe in der Gegenwart" entwickelt er, was er schon einführend hervorhebt: „Das Herz des römischen Katholizismus ist die Messe — die Messe ist Volksmacht. Wir werden (heute) Zeugen eines Wettbewerbs, der für den kirchlichen Protestantismus gefährlich geworden ist und geradezu über seine Zukunft entscheiden kann. Es handelt sich nicht mehr um vereinzelte Erscheinungen persönlicher Zuneigung, sondern um eine Zeitbewegung, deren Ausmaße noch nicht zu übersehen sind. So findet die ‚Hochkirchliche Vereinigung' evangelischer Geistlichen — etwa 150 — die seit dem Spätherbst 1918 von sich reden macht, in der Rückkehr zu den Kultusformen der römischen Kirche anscheinend das Allheilmittel für unsere todkranke Zeit. Erst recht tritt dieser Hang außerhalb kirchentreuer evangelischer Kreise hervor, und zwar gerade jetzt" (S. 51).

Eine eingehende Beleuchtung der Smendschen Darlegungen, die im Interesse der arg mißhandelten Wissenschaft mehr als erwünscht erscheint, ist hier nicht am Platze. Für uns kommt nur in Betracht, daß darin die Bedeutung der Liturgie für die Gegenwart betont wird. Von seinem Standpunkt, der in gewohnter Weise der Pseudoautorität Luthers kirchengeschichtliche Tatsachen und strenge Logik zum Opfer bringt, erlaubt sich Smend im Eingange zu urteilen: „Der eucharistische Gott ist und bleibt für den evangelischen Christen ein unterchristlicher, mit der Religion des Geistes unvereinbarer Vorstellungskreis, zu dem es auch vom strengen, sakramentgläubigen Luthertum, ja gerade von ihm aus keine Brücke

[1]) Prof. Hermann Hoffmann, Die liturgische Bewegung bei den Protestanten, im „Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit der Diözese Breslau" 1921, Nr. 3.

gibt." — Demgemäß lautet auch der Schluß: „Darein werden wir (Protestanten) uns freilich wohl endgültig ergeben müssen, daß die römische Messe ein in seiner Art unerreichbares Kultus- und Kunstgebilde ist, und daß, wer in ihr sein Ideal erblickt, für unsere Gemeindefeier außer Betracht bleibt."

Die liturgische Literatur ist denn auch trotz der Schwierigkeiten des Buchhandels auffällig im Wachsen begriffen. Wenigstens gibt es kaum eine ernste Zeitschrift, die nicht durch Ankündigung von liturgischen Erscheinungen oder Kritiken sich bemüht, diese Bewegung zu fördern. So leitet die „Soziale Revue" (1921, Heft 8, S. 238) unter „Soziale Pastoral" eine Besprechung der Schrift von Hermann Platz: „Zeitgeist und Liturgie" (M.-Gladbach 1921) mit den Worten ein: „Das Erfreulichste ist wohl, daß die Katholiken selber sich gegenwärtig wieder auf diesen ihren Reichtum besinnen und in den Geist ihrer heiligen Liturgie einzudringen suchen." H. Platz veröffentlichte bereits 1915 im „Hochland" (1915/6) den bemerkenswerten Aufsatz: „Die Sehnsucht nach dem Organischen im Lichte unserer Liturgie."

Unmöglich kann ein Priester ohne Teilnahme und Aufmerksamkeit diese Vorgänge betrachten, falls er überhaupt mit der Zeit Schritt zu halten bemüht ist. Mancher Leser wird aber jetzt schon fragen, wie denn diese liturgische Bewegung unter die Kontroversen zu zählen ist. Ein offenes Für und Wider diesbezüglich ist in Büchern oder Broschüren von katholischer Seite kaum zutage getreten. Wo Liturgiker mit ihrem eigentümlichen Standpunkt auf widersprechende Verhältnisse stoßen, sind sie auch sofort bemüht, dem Streite vorzubeugen. P. Albert Hammenstede O. S. B. betont z. B. im Vorwort zu dem Bändchen: Die Liturgie als Erlebnis: „Nicht als Polemik gegen irgendwie anders Denkende oder Fühlende sind diese Zeilen geschrieben; wohl aber als eine bescheidene Darlegung und, wenn man will, Rechtfertigung des Standpunktes, den die Freunde der Liturgie bei ihrer Mitarbeit an der religiösen Erneuerung unseres Volkes einnehmen." Allein unwillkürlich begegnen die Bemühungen, in die vielfach unbekannten Schönheiten und Schätze des liturgisch-religiösen Lebens einzuführen, Gewohnheiten und Bestrebungen, die jene Bemühungen eher zu vereiteln als zu fördern geeignet sind. So erklären sich Sätze, wie folgende, die den Gegensatz der liturgischen Frömmigkeit gegen anders geartete Andachtsformen betonen: „Als Gegengewicht gegen die Gefahren einer allzu persönlichen und kirchen-

fremden Frömmigkeit hat sich in letzter Zeit die liturgische Bewegung erwiesen, welche einen reichen Schatz bisher von der Laienwelt wenig beachteter religiöser Werte wieder flüssig gemacht und gegenüber dem Ueberhandnehmen von allerlei neuen und der religiösen Innerlichkeit nicht immer förderlichen Andachtsformen die einfache Majestät des offiziellen kirchlichen Kultus ins Licht gestellt hat."[1])

Smend (a. a. O. 63) meint bezüglich der Liturgie: „Eine Wiedergeburt des Katholizismus wird von Unzähligen seiner Anhänger gewünscht und erfleht. Sie wird ihm niemals kommen aus dem niederziehenden Begehren, den Instinkten der blinden Menge zu genügen." Viel Gewicht kann diese protestantische Meinung nach den Kenntnissen des Verfassers vom katholischen Leben nicht beanspruchen. Immerhin ist auch ein Körnchen Wahrheit zu berücksichtigen und nachzusehen, ob solche „Instinkte" maßgebend sind. Dagegen können katholische Wünsche für die Reform, bezw. gegen die von Pius X. begonnene Reform der Liturgie nicht unbeachtet bleiben. Das „Schlesische Pastoralblatt" (1921, S. 29) meldet von der Vorbereitung eines Antrages, „welcher dazu bestimmt ist, eine bei der letzten liturgischen Reform getroffene und von recht vielen als für seelsorgliche Interessen wenig zweckdienlich empfundene Neuerung für einzelne bedeutsame Fälle wieder außer Kraft zu setzen. Es betrifft dieser Antrag die 1913 ergangene Bestimmung, daß künftighin kein Fest quoad officium an einen Sonntag geknüpft sein dürfe, um so nicht ein Sonntagoffizium dauernd der Feier zu entziehen".

Vielleicht am nachdrücklichsten hat die Bedeutung unseres Gegenstandes für die großen, schweren Kulturfragen der Gegenwart betont P. Wilhelm Schmidt S. V. D. in seiner geistesmächtig und feurig geschriebenen Zeitbetrachtung „Der deutschen Seele Not und Heil" (Paderborn 1920). Der Abschnitt VI „Das Opfer der Liebe" oder doch wenigstens der erste Absatz davon: „Die kirchliche Liturgie" wäre hier unverkürzt am Platze, da darin freimütig die Rückständigkeit in dieser Sache auch da und dort im Klerus hervorgehoben wird. Wichtigeres kann es heute für den Klerus kaum geben, als eben die Liturgie; „sie ist ja nichts Geringeres als das Beten, Opfern,

[1]) Rademacher, Die religiöse Lage des heutigen gebildeten Katholiken und ihre Forderungen, 2. Auflage, Düsseldorf 1919, S. 66.

Weihen, Sakramentespenden der Gesamtkirche, nicht irgend eines Volkes oder eines Volksteiles, und das nicht in Formen, die vom Augenblick geboren mit dem Augenblick wieder vergehen, sondern in Bahnen, in denen schon seit Jahrhunderten alle die lebenswarmen Affekte von Hunderttausenden und Millionen von Christen sich bewegt haben" (S. 117).

So gibt es nicht wenige ausgesprochene und stillschweigend vorhandene Gegensätze zwischen bisheriger liturgischer Praxis und neuer, bezw. erneuerter Theorie, die bei der gegenwärtigen Bewegung schärfer zutage treten und auf die glückliche Entwicklung des religiösen Lebens der katholischen Völker großen Einfluß üben können und sollen. Auszugehen haben wir bei einem Ausblick auf solche Kontroversen von der nicht genug zu betonenden Tatsache, daß das ganze Gnadenleben des katholischen Christen in unlöslichem Zusammenhang mit der Liturgie der Kirche steht. Was Emil Dimmler hierüber nicht neu, aber ganz vorzüglich geschrieben hat,[1]) duldet keinerlei Widerspruch. „Alle Gnade kommt uns irgendwie durch die Kirche und in der Kirche zu; die einen Gnaden erhalten wir unmittelbar durch die Kirche: die Gnaden des Meßopfers, der Sakramente; die andern werden uns mit Rücksicht auf das Gebet und das ganze Eintreten der Kirche für uns und zum Wohl der Kirche als Gliedern der Kirche zuteil. Daher steht das mystische Leben als der Höhepunkt des Gnadenlebens im engsten Zusammenhange mit dem Leben oder der Liturgie der Kirche, daher die Hochschätzung aller heiligen Seelen für das Leben, die Liturgie der Kirche.... So gibt es keinen leichteren und sicherern Weg zur Beschauung als die verständige Pflege der Liturgie. Wer den Geist der Liturgie vollkommen in sich hat, der ist beschaulich."[2])

Auch was Dimmler (S. 173 f.) über das Verhältnis der Orden zueinander bezüglich der Liturgie ausführt, ist durchaus zu be-

---

[1]) Beschauung und Seele, 4. u. 5. Aufl., Kempten-München 1918, S. 170 f.

[2]) Weil Smend keine Idee von dem kirchlichen Organismus und seinem Gnadenleben hat, gerät er trotz seiner Studien über die römische Messe auf Behauptungen, die einfach den Tatsachen widersprechen. So ist seiner Einbildung nach „die Meßandacht des frommen Katholiken ganz individualistisch, d. h. gemeinschaftslos". Wer je einmal einer Messe mit Verständnis beigewohnt hat, weiß dagegen, daß dabei „die Kirche all unser Tun und Lassen innerlich an die christliche Gemeinschaft gekettet hat. Sie sagt niemals: Ora pro me Domine! sondern ihr stetes Gebet lautet: Oremus! Lasset uns beten! Die Liturgie als die kirchliche Frömmigkeit schlechthin ist zunächst sozial gestimmte Frömmigkeit" (Hammenstede, a. a. O. 19.)

herzigen. Gegenüber der Verschiedenheit des aszetischen Ideals der einzelnen Orden betont er vielmehr, daß es „nur eine wahre Aszese und Mystik gibt, die der Kirche Gottes; sie ist Gemeingut aller Orden und aller Gläubigen überhaupt.... Jeder Orden hat seine Färbung; aber was gemeinsam ist, überwiegt doch weitaus das Unterscheidende". Denselben Gedanken hat P. Josef Kramp S. J. allerdings mit eigentümlicher Betonung der Verschiedenheit zwischen dem Benediktinerorden und der Gesellschaft Jesu auszuführen gesucht, um das Verhältnis von Exerzitien und Liturgie zueinander festzustellen.[1]) Unter Abweisung einseitiger Uebertreibungen sagt er richtig: „Soweit es sich um Einführung in das Verständnis der Liturgie und des liturgischen Frömmigkeitsideals handelt, gehen beide den gleichen Weg; denn gegenüber dem Gebetsleben der gemeinsamen Mutter, der Kirche, kann es keine andere Einstellung der Seele geben." In letzter Zeit sind sogar „liturgische Exerzitien" gehalten worden, um die Einheit des katholischen Frömmigkeitsideals praktisch zu betonen.[2]) Dieselben bestanden in liturgisch-aszetischen Vorträgen von P. W. Schmidt im Missionshause zu Mödling bei Wien während der Karwoche und in der Teilnahme an den Zeremonien der Karwoche und des Osterfestes. Fast bei allen diesen Veranstaltungen wird betont, daß sie für „Gebildete" berechnet waren. So verständlich dies zunächst ist, so wäre es doch verfehlt, wenn das Verständnis für die Liturgie nicht ebenso in der Masse des Volkes angestrebt würde. Wenn in dem angeführten Bericht über die liturgischen Exerzitien von dem Wunsche einzelner Teilnehmer berichtet wird: „es möge doch der Gottesdienst so abgehalten werden, daß er auch auf Gebildete anziehend und nicht abstoßend wirke", so kann dieser Wunsch kaum ohne Unterscheidung gelten, und damit kommen wir mitten in die Kontroverse hinein. Die große Frage ist eben, wodurch diese Anziehung vermittelt werden soll. Das Gotteshaus selbst, die Feier des Gottesdienstes im Einzelnen wie in der Gesamtheit des Kirchenjahres, das persönliche Auftreten des Liturgen haben hier zusammenzuwirken. Religiös Gebildete mögen am leichtesten Mängel diesbezüglich entdecken;

---

[1]) Liturgische Bestrebungen der Gegenwart. In „Stimmen der Zeit", 50. Jahrg., 314 bis 333. P. Kramp hat zudem die „Ecclesia orans" um drei Bändchen: „Meßliturgie und Gottesreich" bereichert.

[2]) Korrespondenz des Priestergebetsvereines „Associatio Persever. sacerdot.", Jahrg. 52, Nr. 2, S. 21.

sind diese Entdeckungen im Widerspruch mit den objektiven Forderungen der kirchlichen Vorschriften und der liturgischen Aesthetik, dann haben gewiß auch Gebildete zuerst ein Recht, Beschwerden vorzubringen. Bevor einige derselben erwähnt werden, soll aber doch betont sein, daß gerade vielen Gebildeten nicht zuletzt in Oesterreich das religiöse Verständnis für die Liturgie durch eigene Schuld sehr fehlt, und daß sie allzu subjektive Anschauungen über das „Anziehende" des Gottesdienstes haben, wodurch sie ihre ärgerliche Vernachlässigung des Gottesdienstes für entschuldigt halten.[1] Der wahre Gebildete beansprucht unter der Menge des katholischen Volkes im Gottesdienste nur den Vorzug, daß er mit tieferem Verständnis für die erhabenen Geheimnisse der Liturgie dem Volke durch ein entsprechendes Betragen voranleuchtet. Dies vorausgeschickt, läßt sich aber auch nicht leugnen, daß da und dort die rechten Anziehungsmittel fehlen oder solche in Anwendung kommen, die das Verständnis für die majestätische Einfachheit des liturgischen Gottesdienstes beeinträchtigen. An erster Stelle darf hier der Schmuck des Gotteshauses erwähnt werden. „Domine, dilexi decorem domus tuae!" Dieses Psalmwort hat dank dem Verständnis bischöflicher und priesterlicher Liturgen alle katholischen Länder in der christlichen Zeit mit Meisterwerken der religiösen Künste zu schmücken gesucht. Die Sonne der Liturgie, das eucharistische Opfer, weckt mit ihren Strahlen die Künstler zu genialem Schaffen.[2] Der liebevolle Drang, das geheimnisvolle Zelt der Gotteswohnung unter den Menschenkindern würdig und anziehend zu gestalten, ist nun freilich nicht immer von entsprechendem Verständnis begleitet. Architektur und Paramentik liefern hier überreichen Stoff zur Besprechung. Die Folge davon sind Ueberladungen durch minderwertigen Schmuck, die den Gebildeten abstoßen und die Bildung des Volkes zu ästhetischem Geschmack vereiteln, vor allem aber, was schlimmer ist, die lebendige und belebende Teilnahme an der Liturgie eher stören als fördern. So hat z. B. die Verwendung des elektrischen Lichtes mit Recht die Ritenkongregation zum Ein-

[1] Vgl. die nur zu wahren Worte des P. Schmidt (a. a. O. 125) über die „Wiedergutmachungspflicht" der Gebildeten.

[2] Vgl. die außerkirchliche Anerkennung dieser Tatsache bei H. Rost, Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken, Regensburg 1919, S. 85. Dr K. Wilk ließ in der Religiösen Bibliothek für Gebildete als 2. Bändchen erscheinen: Liturgie und Kunst. Essen 1919.

schreiten gegen übertriebene, luxuriöse Illuminationen veranlaßt. Die von Tausenden elektrischer Lichter strahlende Kirche gefällt ja der Schaulust des Volkes; niemand wird auch gegen die Verwendung dieses Lichtes zum Schmucke etwas einwenden können; allein gar so oft muß der Gebildete doch sagen: „Weniger wäre mehr gewesen“ und bedauern, daß der Sinnenreiz das Volk von der eigentlichen Geistesandacht abzieht. Etwas Aehnliches ist seit langem von der Verwendung von Blumen gesagt worden und noch zu sagen. Der mit Blumen reich geschmückte Altar wirkt anziehend. Wir können uns mit Recht Ostern oder gar Pfingsten ohne Blumenschmuck kaum denken. Wenn aber die Kirchen zu förmlichen Blumengärten umgestaltet werden, heißt es doch auch: Allzuviel ist ungesund. Mit Sachkenntnis ausgerüstet trat Pius X. als Reformer des Kirchengesanges mit seinem Motu proprio vom 22. November 1903 auf. Hätte nur der katholische Erdkreis ihn besser und gehorsamer verstanden! Das religiöse Leben wurde und wird liturgisch wirklich nicht gefördert, wenn vor Hochfesten in den Zeitungen berühmte Theatersängerinnen angezeigt werden, die das Gloria, Offertorium u. s. w. von dem und jenem berühmten Meister singen sollen. Diese Einladung zu einem kostenfreien Kirchenkonzert mag in Großstädten Gebildete ohne Unterschied der Konfession anziehen, aber die Macht der Liturgie über die Herzen kommt dadurch wahrlich nicht zum Vorschein. Vielmehr werden die kostbaren Geistesschätze der Liturgie den Gebildeten wie den einfachen Leuten nur offenbar durch die verständnisvolle Zurückführung beider zu der erhabenen Einfachheit derselben mit Weglassung aller nicht im Wesen derselben begründeten Zusätze. Ausführliche und eingehende Predigten zunächst über die Messe werden diesbezüglich immer noch viel zu wenig gehalten. Schließlich sollte doch jeder Katholik die Fragen eines Nichtkatholiken über die einzelnen Teile der Messe beantworten können. Anstatt dessen verraten nicht wenige Katholiken durch ihre teilnahmslose Assistenz, daß ihnen das Verständnis der Messe fehlt.

Eine solche Vereinfachung ist z. B. besonders in den Alpenländern bezüglich der sogenannten Segenmessen und Segenämter durchaus zu wünschen. Die feierliche Aussetzung des Allerheiligsten zur stillen, frommen Anbetung verlangt vom Gläubigen eine durchaus andere Betätigung als das dramatisch fortschreitende Meßopfer. In zarter Bescheidenheit sagt P. Hammenstede: „Beides ist groß und

anziehend; feinsinnige Religiosität wird aber beides auseinanderhalten und daher auch an den höchsten Feiertagen einem Hochamt ohne Aussetzung den Vorzug geben" (S. 18). Tatsächlich gehört nicht einmal ein besonderer Feinsinn dazu, um herauszufühlen, daß die römische Praxis hier sicher im Rechte ist, wenn sie gegen die Vereinigung beider liturgischen Darbietungen auftritt und beim vierzigstündigen Gebet den Aussetzungsaltar nicht zur Meßfeier zuläßt. Bringt dagegen das gewohnheitsmäßige Zelebrieren vor dem ausgesetzten Sanktissimum die Meinung hervor, daß ein Hochamt ohne Aussetzung gar nicht möglich sei, die tatsächlich in manchen Gegenden herrscht, so ist das gesunde liturgische Denken in Verwirrung geraten. Die Monstranz mit der heiligen Hostie wird schließlich zum Dekorationsgegenstand. Die Berufung auf die Zeit der Gegenreformation, da die Katholiken ihrem Glauben an die Wesensverwandlung durch diese Segenämter einen starken Ausdruck verleihen wollten, trifft heute kaum mehr zu. Glücklich wird man diese Art des Glaubensbekenntnisses auch für jene Zeit nicht nennen können. Heute sucht man aber bei Beobachtung der Wirkungen vergeblich nach einer Stärkung des Glaubens durch diese Gewohnheit, die zudem das ästhetisch-würdige Auftreten des Liturgen durch die vielen notwendigen Kniebeugungen nicht wenig erschwert.

Sehr zu wünschen ist sodann, daß das richtige Verhältnis von Hochamt und stiller Messe wieder beachtet werde.[1]) Die stille Messe ist die abgeleitete sekundäre Form, wodurch die wesentliche organische Zusammengehörigkeit von Priester und Volk stark abgeschwächt wird. Niemand wird es einfallen, gegen die stillen Messen aufzutreten. Wohl aber ist ein Wort am Platze gegen das Streben, durch „Surrogate" die stille Messe an die Stelle des Hochamtes zu setzen. Solche Ersatzmittel sieht P. Schmidt mit Recht in „den subjektiv und nach wechselnden Bedürfnissen und Gegenden ausgewählten Gesängen und Gebeten, mit welchen man die stille Messe begleitet, und denen man, selbst wo sie in sich vortrefflich sind, immer wenigstens den Einwurf machen kann, daß sie ganz selbständig, ohne organische Verbindung neben der vom Priester gebeteten Meßliturgie hergehen. In noch höherem Maße trifft dieser Vorwurf des Unorganischen und selbst Gewaltsamen das sogenannte deutsche Hochamt — analoge Formen finden sich auch bei den Polen, den Tschechen und

[1]) Vgl. P. Schmidt, a. a. O. 119 f.

den Magyaren — bei der Art und Weise, wie hier nun das gesungene Hochamt des Priesters mit den willkürlich bestimmten und in der Volkssprache gesungenen Liedern des Volkschores zu verbinden gesucht wird. Die weite Verbreitung dieser Form von Meßfeier in manchen Diözesen Nord- und Süddeutschlands ist jedenfalls ein überzeugender Beweis für den starken Drang des katholischen Volkes, aktiv sich auch am feierlichen Hochamt zu beteiligen. Es wäre ein hohes und schönes Ziel, ihm den Weg dazu zu ebnen, daß es nicht bei der Unvollkommenheit des ‚deutschen Hochamtes' stehen zu bleiben brauche, sondern in den vollen und leichten (?) Besitz der reichen Lebensschätze des liturgischen Hochamtes gelange". — Das zum mindesten darf verlangt werden, daß dieses Ziel anerkannt und nicht dafür in der „deutschen Singmesse" die zufriedenstellende Form der Liturgie gesehen wird.

Welch tiefgreifende Wirkung muß schon, um beispielsweise einen Punkt hervorzuheben, die verständige, andächtige Beteiligung des Volkes ohne Unterschied der Bildung am Staffelgebete hervorbringen! Deutlich treten drei Abschnitte darin hervor: die Aufforderung zum Opfer des Altars (Ps. 42), die gegenseitige Verdemütigung von Priester und Volk in der Selbstanklage, die Begnadigung der Gemeinde, die mit dem Friedenskusse des Priesters oben am Altare endet. Ohne eingehende und einprägende Katechese hierüber freilich werden die meisten Sonntag für Sonntag dem Staffelgebet beiwohnen, ohne von dem Versöhnungsprozeß darin eine Ahnung zu haben. Wie viele finden sich überhaupt erst nach dem Staffelgebet ein. Sie haben sich allzu gut eingeprägt, daß die juristisch gültige Anhörung der Messe auch ohne die Vormesse möglich ist. Hier hat eben die „liturgische Bewegung" einzusetzen. Die Klagen über die Vernachlässigung der liturgischen Wissenschaft, zu denen manchmal gerade rubrizistische Pedanten Anlaß geben, werden dann allmählich verstummen.

Den einzigartigen, unersetzlichen Wert der Liturgie für das religiöse Leben macht aber nicht sowohl der einzelne liturgische Gottesdienst aus, als vielmehr der ganze Kreislauf des liturgischen Lebens, der unter dem Namen Kirchenjahr bekannt ist. Christus soll im Christen Gestalt annehmen; dieses Ziel hat der Apostel (Gal 4, 19) ein für allemal der Seelsorge vorgestellt. Erreicht wird dasselbe nun nicht durch die eine oder andere Andacht, sondern durch die Teilnahme

am Innenleben des Gottmenschen und durch das Nacherleben seines Wandels hienieden. Das Kirchenjahr vom ersten Adventsonntage bis zum letzten Sonntage nach Pfingsten ladet hiezu jeden katholischen Christen ein. Nimmt er die Einladung in sein Leben auf, dann wird ihm das Kirchenjahr viel wichtiger als das bürgerliche Jahr. Jedes Kirchenjahr führt ihn tiefer in das liebevolle Verständnis des in der Kirche fortlebenden Erlösers ein. Hierin besteht das „liturgische Erlebnis" und seine Bedeutung wird nicht übertrieben, wenn es heißt: „Das liturgische Erlebnis ist der inhaltreichste und erhabenste seelische Vorgang, den es überhaupt auf Erden geben kann" (Hammenstede, a. a. O. 34). Mit der vorchristlichen Zeit sehnt sich der Christ im Bußkleide des Advents nach dem Kinde von Bethlehem, das er in der geweihten Nacht und dann mit allen Völkern vereint zu Epiphania jubelnd begrüßt. Notwendig bekommt der Advent samt der Weihnachtszeit einen gewissen marianischen Charakter, da die Sehnsucht nach dem Erlöser und die Freude über seine Ankunft in der jungfräulichen Gottesmutter den typischen Höhepunkt erreicht. An den Sonntagen nach Epiphania wächst das göttliche Kind vor den Augen der Gläubigen zum Welterlöser heran, und die Kirche veranschaulicht dies, indem sie ihre Diener grüne Kleider, die Farbe des hoffnungsfrohen Wachstums, anlegen läßt. Von Septuagesima an nötigt die Liturgie den Christen, in ernster Bußstimmung auf Ostern vorauszuschauen; mit pädagogischer Weisheit führt ihn die Kirche von Stufe zu Stufe hinab in die Tiefe der „Macht der Finsternis", bis sie am Karfreitag im schwarzen Trauerkleide ihre Kinder das bittere Sterben des Blutbräutigams verkosten läßt.[1]) Der Osterjubel ohnegleichen und das Fest der Feste bringt von Ostern bis Pfingsten genau die 50 Tage wieder, die der Auferstandene mit den Seinen durchlebt hat. Der Auferstehungsglaube, das eigentlichste Dogma des Christentums, soll unerschütterlich tief im Herzen Wurzel fassen. So blickt der Katholik schließlich sehnsüchtig der Geistesausgießung am Pfingstfeste entgegen und feiert den Geburtstag der Kirche. Christus in seiner eucharistischen Gegenwart als Lebensquell der Kirche läßt ihn zu Fronleichnam einen Vorgeschmack des Himmels empfinden. Dann aber sieht er an den Sonntagen nach

---

[1]) Die Einführung in die Liturgie der Karwoche von P. Danie Feuling (Augsburg-Stuttgart 1920) wird hoffentlich auch anregen, das schwere Problem einer zeitgemäßen Gestaltung der Karsamstag-Liturgie zu lösen.

Pfingsten das Reich Christi auf Erden der Vollendung entgegenwachsen. Die liturgische Farbe ist daher in dieser Zeit wieder das Grün, wie das Wachstum Christi dadurch versinnbildet wurde. Endlich schließt das große Erntefest Gottes, Allerheiligen, das Kirchenjahr ab. Christus hat in seinen Heiligen Gestalt angenommen, und die Kirche singt jubelnd: Regem regum Dominum, venite adoremus! So oft also der gläubige Christ das Kirchenjahr im engen Anschluß an die Kirche durchlebt, so oft gestaltet sich sein Leben mehr zum Leben Christi. Die Heiligen und ihre Feste feiert er freudig als Vorbilder dieser seiner Lebensaufgabe. Klar ist aber, daß das Leben Christi im Vordergrunde bleiben muß. Pius X. hat daher mit Recht in der Verdrängung der Sonntage durch Heiligenfeste eine Beeinträchtigung der Idee des Kirchenjahres gesehen. Indem er, unbeschadet des Heiligenkultus, die Sonntage an erster Stelle wieder das Leben Christi und der Kirche widerspiegeln ließ, hat er eine wahre, höchst dankenswerte Reform geschaffen. Die grünen Sonntage waren vorher so selten geworden, daß in gewissen katholischen Gegenden die Landbevölkerung wenigstens den Priester im grünen, moderduftenden Meßgewande mit ernsthafter, abergläubischer Furcht als gefährlichen und gefürchteten Regenpropheten in der Erntezeit betrachtete. Bei den Liturgikern wurde die grüne Farbe noch dazu durch P. Brauns S. J. Werk „Die liturgische Gewandung" (Freiburg 1907) in Mißkredit gebracht, indem der sonst so verdienstvolle Forscher diese liturgische Farbe unter Leugnung jeder symbolischen Bedeutung nur als neutralen Lückenbüßer gelten lassen wollte. Im „Schlesischen Pastoralblatt" a. a. O. wird daher in dem oben mitgeteilten Antrag auf teilweise Beseitigung der Reform auch als Grund hervorgehoben: „Das Volk muß vielfach umsonst nach dem gewohnten Festgewande des Priesters sich umsehen; zu dem sonstigen Festschmuck, mit dem das Gotteshaus geziert ist, will das Grün der priesterlichen Kleidung nicht recht passen." Die Feier einer Reihe von Festen nach der neuen Reform wird als „eine halbe, sozusagen verkümmerte bezeichnet, die wohl weder Klerus noch Volk so recht befriedigt hat".

Es mag erlaubt sein, dieses Urteil als nicht ausschlaggebend abzulehnen. Die Berufung auf einzelne Orden, deren Gesuchen um die frühere Festfeier Rom bereits nachgegeben hat, dürfte auch zweifelhafter Natur sein. Die Bresche, die hiedurch in die liturgische Gesetzgebung nach so wenigen Jahren gelegt worden ist,

kann kaum als eine Errungenschaft für das religiöse Leben im allgemeinen betrachtet werden. Nimmt diese Breschenlegung weiter zu, so werden wir bald wieder bei dem reformbedürftigen Zustande vor Pius X. angelangt sein. Unsere Zeit mit dem Generalsturm gegen das Christentum hat das von Pius X. weise herausgefühlte Bedürfnis, vor allem von dem Christusgedanken lebendig durchdrungen zu werden. „Omnia instaurare in Christo." Das Fest des heiligen Namens Jesu, der heiligen Familie u. s. w. stehen gewiß damit im engsten Zusammenhange; ihre Festidee kann aber auch ohne Zerreißung der mühsam hergestellten Reform bei entsprechender Belehrung zum Ausdruck kommen, zumal die äußere Solemnität bestehen geblieben ist.

Ungleich wichtiger jedoch, ja das Wichtigste in der liturgischen Bewegung ist die Sorge für das persönliche Auftreten des Liturgen. Rubrizistische Genauigkeit ist gewiß die notwendige, hoch zu schätzende Vorbedingung dazu; sie allein genügt jedoch nicht, auch wenn sie bis zu pedantischer Buchstäbelei ginge, falls sich damit nicht aszetisch-ästhetische Durchbildung verbindet. Vom Erhabenen bis zum Lächerlichen ist gerade in dem erhabensten Gottesdienste der Kirche oft nur ein Schritt. Der Liturge kann ein Kyrie eleison oder ein Pater noster derart singen oder beten, daß eine ganze Gemeinde zur Andacht erweckt wird. Sein Gesang oder seine Gebetsweise kann aber auch die vorhandene Andacht dem Volke rauben. Der Klerus aller Länder und aller Zungen darf überzeugt sein, daß für ihn heute unter den vielen wichtigen Angelegenheiten die erste darin besteht: als möglichst würdiger Stellvertreter des einen gottmenschlichen Liturgen das religiöse Leben zu erhalten und wieder aufzubauen.

Der Staat und die Ehen unter Christen.

Von Dr Jos. Biederlack S. J., Universitätsprofessor in Innsbruck.

Will man die Frage beantworten, ob ein Staat für seine christlichen Bewohner die Zivilehe einführen dürfe, so muß man sich vorerst über den Begriff und die Tragweite der Zivilehe klar werden. Wenn Mann und Frau, die getauft sind, zur innigsten Lebensgemeinschaft, mit der die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes verbunden ist, sich lediglich vor dem zur Entgegennahme dieser Willenserklärung kompetenten Staatsbeamten die Hand reichen, so nennt man eine solche Ehe eine Zivilehe, es mag diese Art, eine Ehe

zu schließen, vom Staate allgemein vorgeschrieben sein (obligatorische Zivilehe) oder allgemein gestattet werden (fakultative Zivilehe) oder nur in ganz besonderen Fällen, wenn die Ehe von der kirchlichen Autorität nicht gestattet wird, stattfinden kann (Notzivilehe).[1] Die unmittelbare Folge einer solchen Zivilehe ist dann die staatliche Zuerkennung und der Schutz aller jener Rechte, welche durch einen wirklichen und gültigen Ehevertrag von den Kontrahenten erworben werden. Und eine weitere Folge ist selbstverständlich die Anerkennung der einem solchen Verhältnisse entsprossenen Nachkommen als rechtmäßige oder legitime Kinder. Nach dem natürlichen sowohl, als auch nach dem kirchlichen und staatlichen Rechte ist der Ehemann und Vater das Haupt der Familie, dem auch die Frau in gewissem Maße sich unterordnen muß; die Frau erhält Anspruch ähnlich wie die Kinder auf den Unterhalt seitens des Mannes u. s. w. Diese und alle anderen Wirkungen eines gültigen Ehevertrages anerkennt der Staat, welcher die Zivilehe einführt, dem vor der weltlichen Behörde abgegebenen Ehekonsens. Führt ein Staat die obligatorische oder, wie sie auch genannt wird, Zwangszivilehe ein, so heißt das, er anerkennt nur jenen Ehevertrag als gültig, schützt nur dann die Eheleute in ihren Rechten, und gewährt auch nur dann den diesem Verhältnis entsprossenen Kindern die den rechtmäßigen Kindern rechtlich zukommenden Vorteile, wenn der Ehevertrag vor dem von ihm bestellten Beamten geschlossen würde. Die Einrichtung der fakultativen Zivilehe läßt den Brautleuten die Wahl, vor dem Staatsbeamten oder vor der kirchlichen Behörde die Ehe einzugehen; auch die vor dem zuständigen Pfarrer oder dem Diözesanvorsteher geschlossene Ehe wird vom Staate als rechtmäßige Ehe angesehen und alle bürgerlichen Rechte ihr zuerkannt. Daneben aber bleibt es den die kirchliche Eheschließung aus irgend einem Grunde verschmähenden Ehewerbern unbenommen, vor dem staatlichen Standesbeamten zu erscheinen und vor ihm ihren Ehekonsens zu erklären, so daß auch dieser Vertrag als wirklicher Ehevertrag gilt. Die Notzivilehe aber bedeutet, daß, wenn zwei nun einmal durchaus heiraten wollen, aber die betreffende Religionsgemeinschaft es ihnen wegen eines entgegenstehenden Hindernisses nicht möglich macht, der Staat ihnen in dieser Verlegenheit zu Hilfe kommt, durch seinen Beamten ihr Eheversprechen ihnen abnimmt und sie dann doch als rechtmäßig zusammenlebende Eheleute ansieht und behandelt.

Aus diesen Bemerkungen geht schon hervor, daß die Zivilehe keineswegs von selbst auch die staatliche Gestattung der Auflösung der Ehe mit sich bringt. Es kann ganz wohl gedacht werden und trifft auch wohl zu, daß ein Staat die Zivilehe in irgend einer Form einführt, aber falls die Ehe einmal geschlossen ist, sie als unauflöslich ansieht und behandelt wissen will. Tatsächlich aber lassen viele Staaten, welche die Zivilehe eingeführt haben, auch die Wieder-

[1] Vgl. **Aichner**, Compendium juris eccles., ed. 12, pag. 569.

auflösung dieses Vertrages aus mehr oder minder schwerwiegenden Gründen zu. Und es liegt gewiß sehr nahe, daß der Staat, welcher zu keiner gründlicheren und tieferen Auffassung der Ehe sich durchzuarbeiten vermag, sondern sie den anderen bürgerlichen Rechtsgeschäften wenigstens dem Wesen nach gleichstellt, sie auch bezüglich der Auflösbarkeit den anderen Verträgen ähnlich behandelt. Im folgenden aber lassen wir die staatlicherseits gestattete Wiederauflösung der Ehe außer acht und fassen lediglich die Zivilehe als solche, also die Abschließung der Ehe vor dem weltlichen Standesbeamten ins Auge.

Tatsächlich besteht zwischen der Ehe und allen anderen Verträgen ein wesentlicher, tiefgreifender Unterschied. Derselbe liegt zunächst und vor allem darin, daß die Ehe zweier Christen auch Sakrament ist, also einen heiligen Charakter hat. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Ehe ihren Charakter als Vertrag verloren und einen anderen, einen heiligen Charakter angenommen hat. Vielmehr tritt bei einer christlichen Ehe der sakramentale Charakter zum Vertragscharakter hinzu, und zwar in der Weise, daß wann immer und wie immer unter Christen eine gültige Ehe geschlossen wird, sie auch diesen sakramentalen Charakter trägt und das Sakrament der Ehe nicht empfangen werden kann, außer mit dem Ehevertrag und durch ihn. Würden zwei Christen, welche durch eine gültige Taufe diese Würde erhalten haben, sich ganz vom Christentum abwenden, den sakramentalen Charakter der Ehe leugnen und ihm gegenüber sich derart ablehnend verhalten, daß sie unter keinen Umständen das Sakrament der Ehe empfangen wollten, so machten sie sich durch einen solchen Willen auch unfähig, eine gültige Ehe zu schließen; der etwa abgeschlossene Vertrag wäre trotz Beobachtung der äußeren Form doch ungültig. Ehevertrag unter zwei Christen und Ehesakrament können in Gedanken voneinander geschieden werden, in Wirklichkeit aber sind sie unzertrennlich miteinander verbunden.

Ich sagte, zunächst und vor allem bestehe der Unterschied zwischen der christlichen Ehe und allen anderen unter Christen zustande kommenden Verträgen im sakramentalen Charakter der ersteren. Es ist aber auch gewiß der Mühe wert, auf einen weiteren Unterschied aufmerksam zu machen. Wesentlicher Zweck des Ehevertrages ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, also das Insdaseintreten weiterer Kinder Gottes, die bestimmt sind, ihren Schöpfer und Herrn ewig zu verherrlichen und dadurch selbst beseligt zu werden. Ein zu diesem Zwecke eingegangener Vertrag hebt sich doch himmelweit über alle anderen Verträge empor. Da die ins Dasein getretenen Kinder ganz unbehilflich sind und in keiner Weise sich selbst bestimmen können, so obliegt den Eltern die Erziehungspflicht derselben, bis diese als erwachsene Menschen die Zügel ihres Geschickes für Zeit und Ewigkeit selbst in die Hand nehmen können. Wer absieht von dem Geschlechtsgenusse, der mit der Fortpflanzung der

Menschen verbunden ist, wie die Annehmlichkeit des Genusses von Speise und Trank mit der Erhaltung der Lebenskraft der Einzelmenschen, und in den erhabenen Zweck der Ehe sich ein wenig hineindenkt, wird sich keinen Augenblick verwundern, daß Christus, der Weltheiland, den Ehevertrag zur Würde eines Sakramentes erhoben hat. Allerdings, wer über die abgrundniedrige Gedankenwelt des Materialismus sich nicht zu erheben vermag, der wird freilich auch die Wichtigkeit und Erhabenheit des Ehevertrages zu würdigen nicht imstande sein.

Dieser sakramentale Charakter der Ehe nun ist es vor allem, welcher den Ehevertrag der Jurisdiktion der weltlichen Obrigkeit entzieht und sie der Kirche überträgt. Er ist, wie bemerkt wurde, mit dem christlichen Ehevertrag unzertrennlich verbunden. Es ist doch nicht denkbar, daß der Heiland die Bestimmung darüber, wann ein Sakrament gültig und würdig empfangen werden könne, wer zum Empfange eines Sakramentes zugelassen werden solle und wer nicht, einer weltlichen Behörde anheimstellt, die in den allermeisten Fällen rein irdische Interessen verfolgt, ja auf der ganzen weiten Welt und im Laufe der Jahrtausende vielfach aus Nichtchristen oder Irrgläubigen bestand. Gewiß läßt sich aus der Heiligen Schrift und der Ueberlieferung kein Ausspruch des Heilandes anführen, mit dem er seiner Kirche die ausschließliche Jurisdiktion über den christlichen Ehevertrag überträgt. Aber wer aus dem sakramentalen Charakter der Ehe die ausschließliche Jurisdiktion der Kirche über sie nicht zu folgern vermag oder diese Folgerung nicht zugibt, beweist damit doch nur, daß ihm die ersten Anfänge eines gesunden Schätzungsvermögens noch abgehen Daher darf auch die Kirche ihre Jurisdiktion über den christlichen Ehevertrag gar nicht abgeben, sie darf ein Sakrament nicht der Verwaltung des Staates anheimstellen. Sie kann auch den Staat nicht als Mitteilnehmer an dieser Jurisdiktion zulassen; eine solche Mitteilnehmerschaft würde ganz notwendig die heilige Behandlung des Sakramentes der Ehe gefährden. Daher hat die Kirche auf dem Konzil von Trient authentisch erklärt, daß die Eheangelegenheiten vor ihr Forum gehören. „Wenn jemand behauptet, die Eheangelegenheiten gehören nicht vor die kirchlichen Richter, der sei im Banne.“[1]) Und als trotzdem gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Zweifel auftauchte, ob nicht trotz dieser Entscheidung doch noch die Ansicht verteidigt werden könne, es komme auch dem Staate eine gewisse Kompetenz über den christlichen Ehevertrag zu, weil es in dem Trienter Kanon nicht heiße: ad solum forum ecclesiasticum, erklärte Papst Pius VI. ausdrücklich, der Trienter Kanon sei in ausschließlichem Sinne zu verstehen; er könne auch nur so verstanden werden, daß der Kirche

[1]) Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anathema sit (Conc. Trid. sess. XXIV, De Sacr. matr. can. 12).

allein die Kompetenz zustehe über die Ehe.[1]) Schon lange vorher hatte Papst Benedikt XIV. in seinem gelehrten Werke „De synodo dioecesana“ das gleiche behauptet und als Machtbereich des Staates lediglich die zeitlichen Angelegenheiten angegeben, welche mit dem gültigen Ehevertrage verbunden sind oder aus ihm folgen.[2])

Wenn nun jeder Katholik bekennen muß, daß die Kirche allein festzusetzen hat, welche Ehe gültig sei und welche nicht, so ist damit auch schon gesagt, was von der Zivilehe, welche Form sie immer annehmen mag, zu halten ist. Sie bedeutet eine Usurpation fremden Rechtes; sie ist eine offenbare Verletzung des vom Gottmenschen Jesus Christus selbst bezüglich der Ehe bestimmten Verhältnisses von Kirche und Staat. Eine solche Verletzung ist um so schärfer zu beurteilen und zu verurteilen, als der Staat ja an erster Stelle durch die Naturordnung, also durch Gottes Willen es als seine Aufgabe anzusehen hat, die Rechtsordnung unter seinen Untertanen zu erhalten, auszubauen und zu schützen. Niemand darf die wohlerworbenen Rechte eines andern antasten. Umsoweniger darf der Staat sich einer Rechtsverletzung schuldig machen, da dieses mit seinem wesentlichsten Zwecke in Widerspruch steht.

Daraus geht von selbst hervor, welche von den drei oben genannten Arten der Zivilehe als stärkster Angriff auf die ausschließliche Kompetenz der Kirche anzusehen ist. Es ist die Zwangs- oder obligatorische Zivilehe. Der Staat, welcher sie einführt, leugnet damit schlechthin die ausschließliche Kompetenz der Kirche über den Ehevertrag; er anerkennt nur solche Ehen als zu Recht bestehend, welche unter den von ihm vorgeschriebenen Bedingungen und vor der von ihm bestellten Amtsperson eingegangen sind; die vor der einzig berechtigten, von Gott selbst bestellten Autorität geschlossenen Eheverträge existieren für den Staat einfach nicht. Mit der Zwangszivilehe setzt sich der Staat über die alleinige Kompetenz der Kirche in Ehesachen bezüglich aller Ehen gänzlich hinweg. Die fakultative und die Notzivilehe stützen sich allerdings auch auf den Irrtum, der Staat könne unter Umständen festsetzen, ob eine Ehe als gültig anzusehen sei oder nicht; aber sie lassen die Kompetenz der Kirche doch für die meisten Fälle bestehen und anerkennen die vor dem

[1]) Pius VI., Breve ad episcopum Motulensem (vgl. Feije, De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus, ed. 3, pag. 23): Hinc fit, ut ad solam Ecclesiam jus omne ac potestas pertineat suam adsignandi formam huic contractui.... Hoc enim jus, qua late patet orbis catholicus, in sola Ecclesia residet universum.

[2]) Nachdem Benedikt XIV. gesagt hat, daß dem Staate über den Ehevertrag selbst keine Kompetenz zustehe, fährt er fort: Aliae demum sunt causae, quae connexionem quidem habent cum matrimonio, sed res mere politicas et temporales directe atque immediate respiciunt, uti sunt lites quae frequenter moventur super dote, donatione propter nuptias, haereditaria successione, alimentis et similibus; et istas ad judices saeculares pertinere ex communi Doctorum sensu recte docent Bellarminus etc. (Benedictus XIV. De synodo dioecesana, l. IX, cap. 9, n. 4.

kirchlichen Forum eingegangene Ehe auch als staatlich gültig; sie enthalten demnach nicht eine so umfassende tatsächliche Hintansetzung der alleinigen Kompetenz der Kirche. Gegen den erwähnten Trienter Kanon verfehlt sich natürlich auch derjenige, welcher dem Staate die Vollmacht zuschreibt, auch nur die Notzivilehe einzuführen.

Damit ist aber die Unerlaubtheit des Institutes der Zivilehe noch keineswegs erschöpfend dargelegt. Der Staat, welcher sie in irgend einer Form einführt, macht sich dadurch der Mitwirkung zu sehr vielen und sehr schweren Sünden schuldig. Eine bloß vor dem Staate von Katholiken eingegangene Ehe ist im Gewissen ungültig; die nur bürgerlich Getrauten sind vor Gott und vor ihrem Gewissen nicht Eheleute, ihr ehelicher Verkehr ist vor Gott und in Wirklichkeit nichts anderes als ein beständiges Sündenleben, wenn auch zuzugeben ist, daß sie etwa in gutem Glauben sein können und dann allerdings keine formellen, immerhin aber doch materielle Sünden begehen. Führt der Staat die Notzivilehe ein und läßt die beiden, die heiraten möchten, zu derselben zu, so setzt das ja voraus, daß die Kirche sie zur Eingehung einer Ehe nicht zuläßt, also ihr ehelicher Verkehr nach der Zivilehe ungesetzmäßig und sündhaft ist. Der Staat aber, der die Notzivilehe einführt, erklärt sich dann bereit, ihnen ein solches Leben zu ermöglichen, ja sogar sie vor äußeren Angriffen auf ihr sündhaftes Beisammensein zu schützen. Zur Mitwirkung zu einer noch viel größeren Zahl von Sünden erklärt sich der Staat durch Einführung der fakultativen Zivilehe bereit. Er erklärt ja damit, daß er den ehelichen Verkehr aller jener, welche einen wahren und wirklichen Ehebund, der nur vor der Kirche geschlossen werden kann, nicht eingehen wollen, dennoch als rechtmäßig stattfindend ansehen werde; er erklärt sich also bereit, all den Sünden und dem ganzen Sündenleben dieser sogenannten Eheleute seinen staatlichen Schutz zu gewähren. Die obligatorische oder Zwangszivilehe hat allerdings vor den beiden anderen Formen den nicht unbedeutenden Vorteil voraus, daß sie leichter als äußere Formalität sich ansehen läßt, die der Staat nun einmal verlangt, um der gültigen, vor Gott und dem Gewissen bestehenden Ehe die staatliche Anerkennung zu gewähren und die bürgerlichen Rechtsfolgen zu sichern. Darum läßt denn auch die Kirche den Eheleuten die Freiheit, vor dem bürgerlichen Beamten den Ehekonsens zu erklären, wenn sie dabei die Absicht haben, mit dieser Erklärung nur einer staatlich vorgeschriebenen Formalität zu genügen, den eigentlichen Ehevertrag aber vor der kirchlichen Autorität zu schließen. Trotz dieser günstigen Seite aber, welche die obligatorische Zivilehe vor allem vor der Not-, aber auch vor der fakultativen Zivilehe hat, ist sie vollständig, ja noch mehr als die beiden anderen Formen auch vom Gesichtspunkte der Mitwirkung zu Sünden zu verwerfen. Der Staat ermöglicht durch die obligatorische Zivilehe allen, die das

wollen, ein gesetzlich geschütztes, nur dem Scheine nach eheliches, in Wirklichkeit außereheliches Zusammenleben und fördert es noch mehr als durch die fakultative und Notzivilehe, indem er der vor der Kirche und damit vor Gott und dem Gewissen geschlossenen Ehe alle Wirkungen aberkennt. Es steht demnach außer Zweifel, daß die Zivilehe in jeder Form verwerflich ist und daß kein Katholik für sie eintreten oder sie verteidigen kann. Sie ist in sich böse und muß als eine in sich böse und verwerfliche Anordnung bekämpft werden. Zugelassen werden, ohne gewollt und beabsichtigt zu sein, kann sie wie jedes andere Böse nur dann, wenn ihre Zulassung notwendig ist, um noch größeres Böses abzuwenden oder hintanzuhalten.

Das gilt von der Zivilehe als solcher. Tatsächlich ist aber, wie schon gesagt wurde, mit ihrer Einführung sehr oft die Möglichkeit der Auflösung verbunden, d. h. der Staat, welcher die Zivilehe einführt, ermöglicht den Eheleuten, die vor seinem Beamten die Ehe geschlossen haben, auch die Wiederauflösung derselben, obschon sie auch vor dem kirchlichen Forum sich haben trauen lassen und darum durch ein auch vor Gott und dem Gewissen gültiges Eheband lebenslänglich miteinander verbunden sind. Daß darin dann ein weiteres Attentat auf die Heiligkeit der Ehe enthalten ist, versteht sich von selbst. Der Staat entwürdigt sich dann dazu, den vor Gott und ihrem Gewissen noch an die Ehe Gebundenen eine neue sogenannte Ehe zu gestatten, also in fortwährendem ehebrecherischen Verhältnisse mit einem andern zu leben. Schon als ein vom natürlichen Sittengesetze angeordneter Vertrag muß die Ehe für unauflöslich gelten; nur Gott, der Herr aller Rechte und daher auch der Herr über alle durch den Ehevertrag erworbenen Rechte, kann den Vertrag wieder lösen; eine lediglich menschliche Autorität aber kann es nie. Die christliche Ehe aber gewinnt nach der Lehre der Kirche durch ihre sakramentale Eigenschaft noch viel an Festigkeit; sie ist ein wenn auch nur schwaches Abbild der unauflöslichen Vereinigung Christi mit seiner Kirche, nimmt als solches Abbild aber an der gnadespendenden Kraft dieser unauflöslichen Vereinigung teil und muß damit auch umsomehr als heilig und unauflöslich angesehen werden.

Umsoweniger darf demnach ein katholischer Staat die Zivilehe für seine christlichen Untertanen einführen.

Dante Alighieris Glaubensbekenntnis.

Ein Jubiläumsblatt zur Wiederkehr seines 600. Todestages.

Von P. Tezelin Halusa, Mitglied der „Dante-Gesellschaft".

Seit den Tagen der Glaubensspaltung gefallen sich nicht wenige Dante-Forscher und Dante-Uebersetzer darin, alle Ausfälle des großen Florentiners (1265 bis 1321) wider die Menschlichkeiten in der Kirche,

wider die Entartung der Geistlichkeit seiner Zeit, den von seiner Höhe gesunkenen Ordensstand und namentlich wider den damaligen Träger der Tiara Papst Bonifaz VIII. mit einer förmlichen Wonne zu buchen und aus dem größten Epiker der Christenheit, den Klopstock bei Abfassung seines „Messias“ merkwürdigerweise nicht gekannt, einen religiösen Zweifler und Freigeist, einen Vorläufer der sogenannten Reformatoren oder mit E. Aroux einen „Häretiker, Revolutionär und Sozialisten“ zu machen.

Nichts ist ungerechter als solch ein Unterfangen, nichts widerstrebt der Wirklichkeit, dem Tatbestand mehr als derartige Behauptungen. Daß die Kirche im Zeitalter Dante „Alighieris“, wie der Dichter der „Divina Commedia“ nach der Gattin seines von Kaiser Konrad III. zum Ritter geschlagenen Ahnherrn Cacciagnida, eines Kreuzfahrers, hieß, im Widerspruch mit der Person und Lehre ihres Stifters stark Politik trieb und sich zum eigenen, sowie zum Schaden der ihr anvertrauten Seelen in weltliche Händel verstrickte, ist ebenso Tatsache wie es Tatsache ist, daß der Greuel der Verwüstung mit Simonie, Versunkenheit ins Irdische und sittlicher Entartung bei hoch und nieder im Heiligtum Wohnung genommen hatte. Man braucht da nur beispielshalber einen heiligen Petrus Damiani oder den heiligen Bernhard von Clairvaux als Vorläufer Dantes, die Lyrik des berühmten Minnesängers Walter von der Vogelweide als eines älteren Zeitgenossen einzusehen und die Geschichte der jüngeren Katharina von Siena zu studieren, um inne zu werden, daß die Kirche damals weit eher dem blutgängigen Weibe, von dem der Prophet spricht, als der reinen, makellosen, festlich geschmückten Braut des Apokalyptikers glich. Daher eben die leidenschaftlichen Angriffe eines Abälard in Frankreich und eines Arnold von Brescia in Italien; daher die blutigen Albigenserkriege mit ihren furchtbaren Verwüstungen und Schrecknissen, daher die zahlreichen Ordensgründungen vom 11. bis 14. Jahrhundert, die alle in erster Linie ein Protest wider die Würgengel Habsucht, Materialismus und Entsittlichung sein wollten; daher die Sehnsuchtsrufe der edlen Geister jener Tage nach Wiederkehr der Urkirche, die groß und schön und rein und herrlich wie die Sonne in ihrem Glanz vor ihrem Geistesauge stand. Kein wahres Kind der Kirche konnte an den kläglichen Zeiterscheinungen gleichgültig vorübergehen, umsoweniger die Feuerseele Dante, der bei seiner einseitigen Auffassung des Verhältnisses von imperium und sacerdotium, bei seinen Träumereien von einer Erneuerung des Augusteischen und mittelalterlichen Kaisertums und der Heraufführung eines allgemeinen Weltfriedens, sowie seinem Haß der päpstlichen Politik, der er vor allem die Zerrissenheit seines Vaterlandes und den Weltsinn des Klerus zur Last legte, von unbeugsamer Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe und daneben von höchstfliegendem Idealismus war. Und nun muß er es sehen, daß er als Einzelperson dem Ver-

derben im Hause Gottes nicht wehren kann, daß er ein Rufer in der Wüste sei, daß es nach der Versicherung des Schlemmers Ciacco (in der „Hölle") in ganz Florenz „nur zwei Gerechte" gebe, und muß als einer der sechs Zunftprioren an der Spitze der Florentinischen Verwaltung eine furchtbare Enttäuschung um die andere erleben: zunächst die Anklage seiner haßerfüllten Gegner (der „Schwarzen", wie die Guelfen als die päpstlichen Parteigänger zu Florenz hießen) auf Betrug, Bestechlichkeit und Erpressung; sodann seine Verurteilung zu einer Geldstrafe von 8000 Lire, und endlich in seiner Abwesenheit die Verbannung aus der ihm über alles teuren Vaterstadt und die Trennung von seiner Familie; und obendrein für den Fall der Rückkehr die Drohung mit dem Feuertode. Und nicht genug mit diesen erschütternden Schicksalsschlägen, muß er es auch noch erleben, daß der Römerzug Heinrichs VII., den er als „Erlöser" und „Lamm Gottes" begrüßt und gefeiert, völlig mißlingt und der Kaiser bei seiner Rückkehr aus Rom zu Buonconvento nächst Siena von einem plötzlichen Tode dahingerafft wird — womit alle großen Erwartungen und kühnsten Pläne und Hoffnungen Dantes für immer begraben waren. Kann und darf man sich da wundern, wenn er angesichts solcher Erscheinungen und Erschütterungen seiner Seele sich aufzubäumen und wider die wirklichen und vermeintlichen Urheber solchen Elendes und Mißgeschickes zu wüten und zu toben begann? Hundert andere in Dantes Lage wären ohne Zweifel in diesem Ungewitter völlig entmutigt, entwurzelt und geradezu der Verzweiflung überantwortet worden, er aber hielt dem zermalmenden Ungemach stand, er blieb aufrecht und ungebrochenen Mutes und bot den Schrecknissen die Stirne. Und warum? Darum, weil er über den Wechselfällen seines Lebens das Auge des Glaubens auf die Berge der Ewigkeit und die Friedensstätte voll heiligen Lichtes gerichtet hielt; weil er ferner sein Haus auf Felsen gegründet hatte, und weil er schließlich das Geheimnis des Kreuzes verstand, das er in seinem „Fegefeuer" so wunderherrlich besungen, kurz, weil er ein ganzer Katholik und darum ein ganzer Mann war.

Daß er bei seinen Anklagen und Angriffen auf Kirche und Papsttum gleich Walter von der Vogelweide nicht selten die Grenzen der Wahrheit und des Rechtes überschreitet, ergibt sich bei seiner für Kampf und Streit und Widerspruch geschaffenen Natur, die von Jugend auf für alles Edle und Hohe, Reine und Schöne erglühte, und dabei einer in den tiefsten Tiefen aufgewühlten, leidenschaftlich erregten und bewegten Zeit gegenüberstand, als etwas ganz Natürliches. Aber war auch sein Haß (an den höchstens noch der der Franzosen in unsern Tagen hinanreicht) der Gegner derart groß, daß er selbst noch vom Paradiese herab wider Bonifaz VIII. und Klemens V. donnert und über das verwüstete Gottesreich und manche Ordensfamilien die volle Schale seines Zornes ausgießt, anerkennt er gleichwohl in Bonifaz, den er als den eigentlichen Urheber seines

Unglücks betrachtet, auf geradezu rührende Weise den Nachfolger des Felsenmannes Petri. Sein Haß galt eben der Sache, der Handlungsweise, dem nach seiner Meinung und Ueberzeugung unkirchlichen Tun und Treiben, nicht aber der Person.

Unkirchliche Gesinnung oder gar Ketzerstolz blieb Dante zeitlebens fremd: das bezeugt unter anderm sein berühmter Brief an die im Konklave zu Carpentras versammelten Kardinäle (vom Jahre 1314), der glühende Liebe zur Braut Christi atmet. Er nennt sich darin „ein Schäflein auf der Weide Christi", und zwar „das letzte"; denjenigen, der „durch die Gnade ist, was er ist", und beteuert, daß „der Eifer für die Ehre des Herrn ihn verzehre". Das bezeugt ferner seine innigste Vertrautheit mit dem Geiste der Kirche, mit ihren zartesten Andachten und erhabensten Lehren, so daß man ihn nicht mit Unrecht den „Theologen unter den Dichtern und den Dichter unter den Theologen" genannt hat — weshalb denn auch der Malerfürst Raffael keinen Anstand nahm, ihn auf seiner weltberühmten „Disputà" (Huldigung vor dem Altargeheimnis) inmitten der kirchlichen Würdenträger und großen Lehrer vorzuführen. In dieser echt katholischen Gesinnung ließ er denn auch seine Tochter Beatrice im Kloster San Stefano zu Ravenna den Schleier nehmen und starb, versehen mit den Tröstungen der Religion, in Anwesenheit seines gleich ihm geächteten Sohnes Jacopo am Kreuzerhöhungsfeste 1321 in der einstigen Hauptstadt des Ostgotenreiches, dem sagenberühmten „Raben" Dietrichs von Bern, eines erbaulichen Todes.

Der innerste Kern seiner „Göttlichen Komödie", die Dante als „heiliges Lied" aufgefaßt wissen will, an dem „Himmel und Erde" in gleicher Weise „mitgearbeitet" und das er der „bewunderungswürdigen Trinität" zu Füßen legt, ist „die poetische Verherrlichung der durch Schrift und Kirche vermittelten, durch philosophische und theologische Wissenschaft vertieften, übernatürlichen Offenbarung" und verfolgt nach seiner eigenen Angabe den Zweck, „die Menschheit herauszuführen aus dem Zustande des Elends (in das sie durch Mißbrauch der Freiheit geraten) und hinzuleiten zu dauerndem Glück". Wie tief er sich in den Glaubensschatz der Kirche versenkt und an der Hand der Scholastik, vor allem des seligen Albertus des Großen, ihn sich zu eigen gemacht, ergibt sich aus den Worten Hettingers, der mehrere bedeutende Schriften über Dante und sein Riesenwerk veröffentlicht hat: „Würden alle Bibliotheken untergehen", erklärt der berühmte ehemalige Würzburger Apologet, „und wäre die Heilige Schrift nicht mehr auf Erden, aus Dantes ‚Göttlicher Komödie' ließe sich das System des katholischen Glaubens und Lebens zum größten Teil wiederherstellen."

Mit einer Entschiedenheit, wie sie nur jemandem eignet, der weiß, was er an diesem Seelenschmuck besitzt, bekennt Dante seinen Glauben, den er „das teure Kleinod, auf das jede Tugend sich grün-

det", und „den ersten Schritt auf dem Wege zum Himmel" nennt. Er faßt ihn so kirchlich-richtig auf und ist in ihm so tief verankert und äußert sich über ihn mit solcher Freude und Wärme, daß Sankt Peter ihn bei dem Verhör über Wesen und Inhalt der ersten der theologischen Tugenden einen „guten Christen" (buon cristiano) nennt (Par. 24, 52). Er glaubt an die hohe Würde des Sakramentes der Taufe und gedenkt in großer Dankbarkeit jener ehrwürdigen Stätte (des Baptisteriums zu Florenz), wo ihm dereinst bei der ersten Reinigung seiner Seele die Gnade des Glaubens eingegossen ward und wo er, allerdings vergeblich, den Dichterlorbeer öffentlich und feierlich zu empfangen hoffte (Par. 25, 7 bis 9). Nur weil er gläubig ist, öffnet ihm der in ein aschgraues Büßergewand gekleidete Engel mit einem silbernen und goldenen Schlüssel die heilige Pforte des Läuterungsberges, und nur weil Dante die Zubereitungen zum Sündenerlaß (Erkenntnis, Reue und Vorsatz) nicht nur kennt, sondern auch betätigt und die Büßungen willig übernimmt, schwinden beim Aufstieg nach und nach die sieben von Engelhand ihm auf die Stirn gezeichneten P (= peccata, die sieben Hauptsünden), so daß sein Schritt immer freier und leichter wird (Purgat. 4, 88 bis 90). Neben dem Glauben an die Schlüsselgewalt der Kirche und ihre göttliche Einsetzung hält Dante auch an dem Vorrang des Bischofs von Rom gegenüber den anderen Bischöfen des katholischen Erdkreises fest (Primat). Was die Propheten und Evangelisten und zumal die Geheime Offenbarung Johannis vom Jenseits berichten, das ist für ihn kein leerer Schall, sondern göttlich verbürgte Wahrheit. Er beugt sich vor der Lehre der heiligen Väter und der Kirchenversammlungen und unterwirft sich den Verordnungen des Papsttums in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre. Seine Erörterung über die Rechtfertigung des Menschen, über Sündenfall und Erlösung, über den ersten und zweiten Adam, die göttliche Vorsehung, die Gnadenwahl, den Wert der Gelübde und den Ordensstand ist die Lehre der Kirche. Die Tugend in ihrer höchsten Entfaltung ist für Dante kein in Sternenweiten flimmerndes Bild, sondern ein durchaus erreichbares Ziel, ja, eine notwendige Forderung. Spricht er von Gott oder göttlichen Dingen, dann geschieht es immer in den erhabensten Gedanken und mit einer Wärme, die nur von innerster Ueberzeugung kommen kann.

Die Gottesmutter, in der Art ihrer Verehrung für jeden Christenmenschen der Prüfstein wahren Glaubens und echter Frömmigkeit, ist Dante die demütige Magd des Herrn, „die Rose, in der Fleisch geworden das Wort des Ewigen"; „der lebendige Stern, der droben alle überstrahlt und drunten"; die höchste Schönheit und die mächtigste Fürsprecherin, „die Augenweide aller Heiligen", die, obwohl vom Meer der Seligkeit umflutet, keineswegs der pilgernden, ringenden und irrenden Brüder und Schwestern auf dem Erdenstern vergessen, sondern ihnen, wie beispielshalber Beatrice dem in den

„finstern Wald" verschlagenen Dante durch Sendung des Vergil, zu Hilfe eilen. Die heilige Jungfrau ist ihm „die stets lebendige Quelle der Hoffnung der Sterblichen". Wer Gnade erlangen will, aber sie nicht anruft, der begehrt, ohne Schwingen zu fliegen. Ihre Güte ist so groß, daß sie nicht nur dem beispringt, der ihre Vermittlung anruft, sondern ihm hiebei sogar zuvorkommt (Par. 33, 10 bis 18). Dante kennt die heilige Jungfrau bereits als „die Königin des Fegefeuers", als die sie die Franzosen schon seit langher in die Lauretanische Litanei aufgenommen zu sehen wünschen; denn sie hält über die leidenden Seelen, deren Büßungen im Reinigungsort (nach dem Dichter) im Büßenden den Glauben voraussetzen und nur durch ihn ihren Wert haben (Purg. 7, 19), ihre schirmende Hand, betet für sie, auf daß ihre Verbannung abgekürzt werde, und eifert sie durch den Hinweis auf ihr Erdenbeispiel und ihren Tugendschmuck zur Geduld und zur Ergebung in den heiligen Willen Gottes an und wirkt so mit zur Erlösung und zum ewigen Heile.

Kann ein Priester schöner und kirchlich richtiger zum Gegenstande sprechen? Der Literarhistoriker A. Baumgartner S. J. hat demnach so unrecht nicht, wenn er es „fast unbegreiflich" findet, wie man angesichts eines solchen Glaubensbekenntnisses „Dante zu einem Gegner der Kirche und zu einem Vorläufer des Protestantismus zu machen" versucht habe. Der berühmte Danteforscher Karl Witte findet es, obwohl Protestant, in gleicher Weise unbegreiflich, indem er im „Hermes" (1824) ausruft: „Sonderbares Schicksal Dantes! Er war ein Anhänger der Monarchie und sie haben ihn zum Republikaner gemacht; er war katholisch und sie haben ihn zum Protestanten gemacht!" Warum wohl, wo doch Dante, ohne freilich das ganze große Reich des Glaubensgutes zu durcheilen oder gar auszuschöpfen — Meßopfer und Eucharistie und die priesterliche Konsekrationsgewalt werden ebensowenig erwähnt wie etwa das zu Dantes Lebzeiten für die Gesamtkirche vorgeschriebene Fronleichnamsfest und die großen lateinischen Väter Ambrosius, Augustinus oder Papst Leo Magnus kaum berührt —, seine Glaubensüberzeugung mit vollen Händen ausstreut und die Kirche, „die aus dem verlorengegangenen Paradies neu erstanden", in dem wundervollen Triumphzug des 29. Gesanges des „Fegefeuers" mit den herrlichsten Farben malt?! Nun, einfach darum, weil man ihn gut brauchen könnte, um den „zweiten Sündenfall", wie Josef von Görres das Werk der Neuerer im 16. Jahrhundert nennt, zu rechtfertigen und zu befürworten, zu stützen und zu stärken. „Wer immer in Dante einen Empörer gegen Kirche und Glauben, einen stolzen Freigeist oder einen häretischen Reformator sehen möchte", bemerkt nur zu richtig der Aesthetiker G. Gietmann, „schreibe nur ebenso begeistert über die Schönheit der Braut Christi, über die Macht und Würde der Gottesmutter, über die evangelische Armut eines Franziskus und eines Dominikus, bringe theoretisch und praktisch die Vernunft und

die Wissenschaft in ebenso strenge Abhängigkeit von Autorität und Glauben, präge den ethischen und religiösen Charakter einem großen Dichterwerke ebenso unverkennbar als Daseins- und Lebensform auf, lebe sich mit gleichem Interesse in scholastische Wissenschaft und in die großen Gedanken des Mittelalters ein, richte mit gleicher Objektivität über Freund und Feind — und wir wollen auch ihm es nachsehen, wenn er mit ebensoviel Entschuldigung wie Dante und mit ebenso scharfer Unterscheidung von Person und Amt über einige Päpste, ob auch mit Unrecht, den Stab bricht."[1])

O Gnadenmeer, das mich mit Mut bewehrte,
Den Blick so ganz ins ewige Licht zu tauchen,
Bis meine Sehkraft sich darin verzehrte!

O höchstes Licht, so hoch ob dem Begreifen
Der Sterblichen, laß neu mir im Gedächtnis
Von dem, wie du erschienst, nur etwas reifen,

Und meiner Zunge solche Macht vergönne,
Daß einen Funken nur von deiner Glorie
Zukünftigem Volk ich hinterlassen könne!
(Par. 33, 82 bis 84; 67 bis 72; Uebersetzung von Zoozmann.)

Vom Wirken und Geistesleben des seligen Petrus Kanisius — Ein Persönlichkeitsbild.[2])

Von Kaspar Nink S. J.

Es gibt Persönlichkeiten, die uns so leicht und spontan bekannt geworden sind, daß ihre hervorstechende Eigenart gleich bei der Nennung ihres Namens blitzartig vor unsern Geist tritt. Um im Kreise der Heiligen zu bleiben, so steht die Gestalt eines heiligen Franz von Assisi, des heiligen Ignatius, eines heiligen Franz von Sales, des heiligen Aloisius, jenes Jünglings mit dem männlich starken Wollen und der unerbittlich ernsten Konsequenz, sogleich in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit in unserm Bewußtsein.

Von andern wissen wir zwar sofort, es sind überragende Männer, aber die besondere Art ihrer Bedeutung ist uns nicht zum klaren Bewußtsein gekommen. Zu dieser zweiten Klasse gehört wohl der selige Petrus Kanisius. Wir haben in den Hauptzügen und großen Umrissen ein Bild seines Wirkens, kennen sein kraftvolles, erfolgreiches Eintreten für die Rechte der Kirche, seine Bemühungen um

---

[1]) Näheres über Dante und sein Werk in der Jubiläumsschrift des Verfassers: Dante Alighieri und sein heiliges Lied (Verlag „Badenia", Karlsruhe 1921).

[2]) Verwiesen sei auf Otto Braunsberger S. J., Petrus Kanisius, ein Lebensbild, Freiburg i. Br., Herder 1921, dessen Angaben bei der Zeichnung dieses Bildes zugrunde gelegt sind.

die Hebung des religiösen Lebens, seine Verdienste besonders in der Bearbeitung des Katechismus; seine seelische Eigenart aber, wie sich das Ideal des Priesters in ihm spiegelt und in seiner Tätigkeit zum Ausdruck kommt, steht uns ferner.

Da möge es anläßlich seines 400jährigen Geburtstages — 8. Mai 1921 — gestattet sein, eine Skizze zu zeichnen, die uns seine Persönlichkeit wiedergibt. Im ersten Teile der Arbeit kommt mehr die äußere Tätigkeit des Seligen zur Darstellung. Zwei Arbeitsbilder wollen uns mit der Art seines Wirkens bekannt machen. Der zweite Teil versucht dann, die geistige Eigenart des Seligen, die seine Erfolge bedingte, zu erfassen, vor allem leise und ehrfurchtsvoll tastend und suchend die beherrschende Idee seines Lebens, die geheimnisvolle Grundkraft seiner Seele zu erforschen.

Kanisius trat gut ausgerüstet auf sein Arbeitsfeld. Eine kristallhelle Verstandes- und Willensklarheit, durch hartes Jugendringen nicht getrübt, sondern gefestigt, war durch ein ernstes Studium zu großer Höhe geführt worden, so daß er auf dem damaligen Gebiete des theologischen Wissens, in der Kenntnis der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, sowie in der Scholastik eine volle und sichere Herrschaft hatte. Der heilige Ignatius hielt übrigens sehr darauf. Er trug ihm und seinen beiden Gefährten vor der Abreise nach Ingolstadt auf, in Bologna den theologischen Doktor zu erwerben. Die entschiedene aszetische Schulung, bei der in den zwanziger Jahren seines Lebens der selige Peter Faber und dann für kurze Zeit der heilige Ignatius die Richtlinien gaben, brachten ihn dahin, daß er seine Verstandes- und Willensgaben frei und ungehemmt entfalten und auf das jeweilige Ziel lenken konnte. Er verstand es, in einer edlen, angemessenen Diktion seine reichen Kenntnisse zum Nutzen der Seelen zu verwerten. Er übte und feilte unablässig an seiner Sprache, ja bei der großen Arbeit, die auf seinen Schultern lastete, fand er, wie berichtet wird, noch die Zeit, zur Schulung seines Stiles jedes Jahr aus Cicero größere Abschnitte zu lesen.

Diese glücklichen Charakter- und Geistesanlagen, in strenger Selbstzucht zur Entfaltung und Reife gebracht, boten eine gute, natürliche Vorbedingung seines Wirkens. Einer der ersten Aufträge des heiligen Ignatius sandte ihn nach Ingolstadt; er sollte mit zwei Gefährten an der dortigen Hochschule theologische Vorlesungen halten und unter den Studenten arbeiten. Der Boden, den er betrat, war gar wenig bereitet. Wenn der Priester auf einen Posten gestellt wird, dann findet er, wenn nicht immer, so doch zumeist gute Verhältnisse vor: er wird eingeführt von erfahrenen Konfratres, er kann weiterbauen; er begegnet geschickten und einflußreichen Laien, die seine Arbeit fördern, findet speziell in der Studentenseelsorge studentische Korporationen vor, die entweder gut sind, oder doch eine Reihe von Mitgliedern aufweisen, die er als Helfer benützen wird, um in breiterem Umfange zu wirken.

Kanisius in Ingolstadt fand kaum Ausgangs- und Stützpunkte seiner Arbeit vor. Die Leute, so heißt es in einem Berichte, laufen nach dem Evangelium, vor der Predigt aus der Kirche. Er selbst schreibt an den Ordensgeneral: „Unter unseren Zuhörern sind vier oder fünf, die für theologische Vorlesungen die rechte Vorbildung haben. Die andern gehören aufs Gymnasium oder höchstens ins erste Jahr der Philosophie. Unsere Kapelle liegt mitten in der Stadt, allen Studenten leicht zugänglich; aber wenn wir auch Geld gäben, wir könnten keine zwei Leute in die Messe bekommen." Doch Kanisius fand Mittel und Wege, um an die Studenten heranzukommen. Er lud besonders befähigte zu sich in seine Wohnung ein. Mit diesen behandelte er wissenschaftliche Fragen, schulte sie nach damaliger Sitte im Disputieren und vor allem, er hauchte ihnen apostolischen Geist ein, daß sie ihrerseits weiter wirkten und ihm neue Freunde zuführten. Er gründete, würden wir heute sagen, kleinere Studentenzirkel mit apostolischer Spitze. Besonders nahm er sich der armen Studenten an. So bahnte er sich den Weg zu seinem Ziele. Allmählich gingen manche Studenten jeden Monat zu den heiligen Sakramenten, auch Professoren traten öfter zur Kommunionbank; zur heiligen Messe am Werktage strömten viele und stets mehr Studenten herbei. Die Samenkörner, die er ausgestreut hatte, zunächst in kleinerem Kreise, im Hörsaal, vor einigen wenigen in seiner Wohnung, waren aufgegangen; der Sauerteig, einmal zur Gärung gebracht, wirkte weiter; stets größere Kreise der Studentenschaft wurden in kurzer Zeit in die Wirkungssphäre des Seligen hineingezogen. Als die guten Gedanken einmal Boden gewonnen hatten, da griffen sie weiter, auch ohne daß Kanisius in jedem Einzelfalle die Richtung zu weisen hatte, ähnlich dem Blütenstaube, den der Windstoß weiter trägt und so zur Bildung neuer Pflanzen und Früchte führt.

Kanisius muß durch sein Wissen auf Studenten und Professoren Eindruck gemacht und anderseits durch sein gewinnendes, vornehmes Wesen die Beliebtheit aller Kreise gewonnen haben. Invidia gab es damals so gut wie heute. Er kam als neue Kraft am 13. November 1549 in Ingolstadt an. Ob alle innerlich das Erscheinen des jungen, tatkräftigen Professors begrüßt haben? Die Korruption hatte in jener Zeit die weitesten Kreise erfaßt, und wir haben keinen Grund zur Annahme, daß die häßlichen Begleiter, die überall zum Gefolge einer niedrigen Denkart gehören, Neid, Mißgunst, scheele, hämische Blicke und Worte, damals gefehlt haben sollten. Ob da nicht mancher, der jahrelang in behaglicher, ungestörter Ruhe seinen Lehrstuhl inne hatte, in dem energischen Professor und seiner unermüdlichen Tatkraft einen Rivalen erblickte, dem er in versteckter Weise oder gar in plumpen, tölpelhaften Angriffen entgegenarbeitete? Kanisius ging rastlos voran, aber gleichzeitig mit so feinem Takte, mit einer solchen Anpassung an die Mitarbeiter, die er vorfand, und ihre Denkart, daß er bereits elf Monate nach seinem Erscheinen in Ingolstadt,

am 18. Oktober 1550, einstimmig zum Rektor der Hochschule gewählt wurde, obwohl nach den Hochschulsatzungen die Wahl eines Ordensmannes zum Rector Magnificus nicht zulässig war. Wir müssen uns konkret in die Lage hineindenken, um zu verstehen, was allein diese Tatsache besagt, wie viele da innerlich gewonnen waren. Sein Wissen allein hat das nicht bewirkt, das ist ganz ausgeschlossen. Es war eben ein Heiliger auf den Plan getreten, der es verstand, mit einer gewaltigen Arbeitsleistung und unerschütterlichen Prinzipientreue die zarteste Rücksicht auf die Denkart seiner Umgebung zu verbinden, ja dessen Tugend innerlich so mit seiner Seele verwachsen war, daß sie die ganze Liebenswürdigkeit ausstrahlte, die das Kennzeichen ihrer Größe und allseitigen Vollendung ist.

Als Rektor der Hochschule hatte er sich mit ganz unangenehmen Dingen abzugeben. Die Senatsprotokolle aus seinem Rektorate weisen Fälle folgender Art auf: Da hat ein Student so gründlich gebummelt, daß man ihn nie in der Vorlesung gesehen hat; ein Raufbold hat auf dem Tanzboden und bei anderen Gelegenheiten Unfug getrieben; ein „Kooperator“ muß gemahnt werden, binnen 14 Tagen seine Schulden zu bezahlen; ein „gekrönter Dichter“ hat sich in seinem Leben so wenig um die prosaischen, realen Lebensbedingungen gekümmert, daß nach seinem Tode der Rektor Kanisius sehen muß, wie die Schulden bezahlt und die Gläubiger zufriedengestellt werden; ein anderer Student hat nachts geschossen und ehrsame Ingolstädter aus dem Schlafe geweckt u. s. w. u. s. w. — Kanisius stellte auch in diesen Widrigkeiten des Lebens, wodurch so mancher gelähmt oder um seine höheren Ziele gebracht wird, ganz seinen Mann. Er erfüllte jede Pflicht mit großer Gewissenhaftigkeit, ohne Pedanterie, aber zur allseitigen Zufriedenheit, und sein großes Ziel, die maior Dei gloria, blieb dabei stets richtunggebend in seinem Geiste. Die war entscheidend bei seiner Arbeit, und dieser Gedanke setzte sich durch bis in die kleinsten Einzelheiten seines Lebens hinein.

Das ist ein Bild aus seiner Ingolstädter Zeit. Der so vorangeht, möchte man meinen, hat die Erfahrung und Abgeklärtheit eines höheren Lebensalters. Kanisius zählte damals 29 Jahre, aber er hatte die Umsicht und Reife, wie sie gewöhnlich Männern von höherem Lebensalter eignet.

Ein anderes Arbeitsbild: Kanisius in Augsburg. Kanisius wurde mit 35 Jahren Provinzialoberer der oberdeutschen Ordensprovinz. In seiner Amtszeit faßte der Orden in Deutschland festen Fuß. Die Kollegien von München, Innsbruck, Dillingen sind seine Schöpfung, bei andern, Augsburg, Hall, Wien und Prag hat er entscheidend mitgewirkt. Welche Arbeit das verlangte, das wird sich ein Fernstehender kaum vorstellen können. An wie vieles hatte da Kanisius zu denken! Wie viele Pläne waren zu entwerfen, zu korrigieren, zu modifizieren; wie viel Abwägen und Ueberdenken bei der Ernennung der Obern, der richtigen Verteilung der Kräfte, der Be-

setzung der Stellen! Ob damals die Verhandlungen nach außen weniger langwierig waren als heute, weiß ich nicht, glaube es aber kaum. Die Bürokratie war von jeher umständlich und hatte nie Papiermangel. Und alles ging durch die Hand des Seligen; er hatte die Verantwortung. Die ganze Verkehrslage war gegenüber unsern Verhältnissen ungemein primitiv und verlangte viele kostbare Zeit. So möchte man meinen, daß die Provinzialsgeschäfte die ganze Zeit und Kraft des Paters Kanisius beansprucht hätten. Und doch entfaltete er dabei eine gewaltige Tätigkeit im Nebenamte.

37 Jahre alt kam er nach Augsburg, wo der Reichstag versammelt war. Er sollte nach der Weisung des Ordensgenerals Laynez den katholischen Fürsten und Bischöfen als Ratgeber dienen. Sein Einfluß dabei war überaus groß, vor allem durch seine Vertrauensstellung bei dem Kardinal Truchseß, der mit Kanisius alles versuchte, um ein friedliches Verhältnis zwischen dem Kaiser Ferdinand I. und Paul IV. zustande zu bringen.

Daneben nahm sich Kanisius der Studenten an. Er sammelte Almosen, kaufte ein Haus und richtete es als Studentenburse mit fester Tagesordnung ein; etwa 200 ärmere Studenten fanden da Wohnung und Schutz vor den Gefahren des Studentenlebens. Weiterhin benützte Kanisius seinen Einfluß bei den Kirchenfürsten, namentlich den Erzbischöfen von Salzburg und Mainz, um dem Deutschen Kolleg in Rom Unterstützungen zuzuwenden.

Bereits zweieinhalb Monate nach seiner Ankunft in Augsburg verlangten Bischof, Domkapitel, Adel und Volk, Kanisius möge die seit längerer Zeit vakante Stelle des Dompredigers übernehmen; der Domdekan wandte sich deswegen im Namen des Domkapitels an Laynez; der Ordensgeneral war einverstanden; und so hatte der Provinzial Kanisius jetzt auch die Domkanzel zu versehen, das ist jeden Sonn- und Feiertag eine Predigt zu halten, in der Advents- und Fastenzeit obendrein noch dreimal in der Woche und in der Fronleichnamsoktav jeden Tag. Zwei Jahre lang hielt der Selige in der Fastenzeit außerdem noch zwei Katechismuspredigten, so daß der Provinzial die Fastenzeit hindurch außer der Sonn- und Feiertagspredigt noch fünf Predigten in der Woche zu halten hatte. Die innere Wirkung auf die Umgestaltung des religiösen Lebens war ganz außerordentlich, wie verschiedene Berichte nach Rom und an den Mainzer Kurfürsten, sowie Aufzeichnungen von Zeitgenossen aus dem Welt- und Ordensklerus melden. Selbst Pius IV. sprach auf einen Bericht des Kardinals Truchseß hin in einem Breve dem Seligen seine Anerkennung aus.

Daneben fand der Provinzial Kanisius noch Zeit, in Augsburg ein Andachtsbuch und eine Verteidigung der Gesellschaft Jesu zu veröffentlichen.

Wir gewinnen so ein Bild von der ungemein vielseitigen und erfolggekrönten Tätigkeit des Seligen. Ich habe nur zwei Perioden

aus seinem Ordensleben herausgegriffen, die Anfangszeit und die Zeit seiner besten Manneskraft. Sie sind typisch für seine ganze Wirkungsweise; in den andern Phasen seines Lebens wechselt der Schauplatz, die Personen sind andere, seine Methode bleibt: großer Einfluß auf die kirchlichen und weltlichen Würdenträger als Mittel, die Lehre Christi zu verbreiten, Hebung des Klerus, Gewinnung der vornehmen Familien, Sammlung und Zusammenschluß der Studenten. Kanisius war allen alles; ganz besonders aber verstand er es, die führenden Kreise mit seinen Ideen zu beherrschen.

Zu einem bleibenden Erfolg gestaltete er seine Tätigkeit dadurch, daß er an den Zentren des Geisteslebens die Gründung von Kollegien anbahnte. Der Ausbau dieser Stützpunkte des kirchlichen Lebens ermöglichte es, daß auch weniger befähigte Glieder des Ordens ihre Kräfte als Teile des Ganzen für die Gesamtwirkung einsetzen konnten. Kanisius zielte in seinem Wirken auf die Kraft der Organisation hin, damit der Bestand und Fortgang des Werkes nicht von der Tüchtigkeit des jeweils wirkenden Paters abhängig war. In der geschlossenen Organisation wurde auch die weniger wertvolle Einzelkraft, die auf sich selbst gestellt, kaum Namhaftes hätte leisten können, ganz für die Ziele des Ordens ausgenützt. Die Gründung und das Aufblühen der Kollegien fällt in die Zeit des Seligen. Er war Zeit seines Lebens der Inspirator, die treibende Kraft bei den Neuunternehmungen.

Die Art, wie der Selige in seiner Tätigkeit voranging, wird uns auch heute noch die Richtung geben. Aehnlich wie wir, stand Kanisius vor einer traurigen Zeitlage, vor ganz wirren und verrotteten Verhältnissen. Er verstand die Bedürfnisse seiner Zeit und war ihnen gewachsen. Er hatte sich zu einer möglichst vollkommenen Erfüllung seines Berufes herangebildet und trug die Gedanken, die in seiner Seele lebten, in die Verhältnisse hinein. Da mußte das heilige Feuer übersprühen. Er wurde allen alles, verstand ganz die Denkart der Leute, die er für Gott gewinnen wollte, ihre Schwierigkeiten, Bedürfnisse und Sorgen, und fand so den Weg zu ihrer Seele.

Im besonderen gelang es ihm, die Studenten zu gewinnen und zusammenzuschließen. Sein reiches Wissen, die Macht und der hohe sittliche Ernst seiner Persönlichkeit, gepaart mit einer herzlichen Liebenswürdigkeit: das waren natürlicherseits die Mittel, mit denen er ans Werk ging. Wir müssen ja heute auch sehen, wie wir an den Studenten herankommen. Die Studentenseelsorge vollzieht sich großenteils neben und außerhalb der öffentlichen Bildungsanstalten. Gemessen an den natürlichen Mitteln und Kräften, welche die Gegner der Kirche einsetzen, sind unsere Tätigkeit und unsere Erfolge gering; das muß der Priester mit Trauer und Wehmut bekennen. Doch der Geist und die Arbeitsweise eines Kanisius werden zum Ziele führen. Schließlich ruht das Werk der Seelenrettung auf übernatürlicher Grundlage, und übernatürliche Kräfte sind hier entscheidend.

Von der mehr äußeren Betrachtung der Wirkungskreise des Seligen möchte ich nun ehrfurchtsvoll einen Blick werfen auf seinen inneren Geist, in die geheimnisvolle Werkstätte seines Denkens und Sinnens, und die charakteristische Eigenart seines Geisteslebens zu erfassen suchen, die seine Erfolge bedingte. Es müssen dabei die hervorstechenden Züge im Persönlichkeitsbilde des seligen Kanisius gesondert dargestellt werden. Wenn das geschieht, so dürfen wir dabei nicht vergessen, daß sie Teile eines lebensvollen Ganzen sind, die man nicht herausbrechen kann. Die Rose will als Ganzes genommen sein, wenn ihre Schönheit erfaßt werden soll. Das einzelne Blatt zeigt seinen Farbenschmelz erst in der lebendigen Verbindung der farbenprächtigen Rose. Und das Kind handelt töricht, wenn es die Rose entblättert, um so den geheimnisvollen Zauber ihrer Schönheit und ihres Duftes zu ergründen.

So auch hier. Jeder Zug am Bilde des Seligen will innerhalb des Ganzen erfaßt und verstanden sein, wie die einzelne Farbe des Regenbogens uns fesselt als wirkender Bestandteil der herrlichen Himmelsbrücke. Wenn trotzdem von hervorstechenden Zügen im Persönlichkeitsbilde des Seligen die Rede ist, so liegt der Grund dafür darin, daß unser begrenzter Geist nicht anders sein Bild in sich aufnehmen kann, als daß er einzelne Züge herausnimmt, sie gesondert betrachtet und so Zug an Zug aneinanderreihend das Gesamtbild zu erfassen sucht.

Bei Kanisius tritt zunächst eine ungewöhnliche Arbeitsfreudigkeit und Arbeitskraft in die Erscheinung. Er entfaltete auf den verschiedensten Gebieten eine rastlose Tätigkeit: 13 Jahre als Provinzial, der die Arbeiten leitete, dessen Aufmerksamkeit auch den kleinsten Details zugewandt war; seine Sorge erstreckte sich bis auf den Wein, der auf den Tisch kam, und er erhebt Einspruch gegen den Visitator Nadal, der den Wein noch mehr mit Wasser vermischt sehen wollte; er denkt an die Diener, die in den Häusern beschäftigt waren, genau so gut, wie an die Lehrbücher, die bei den Vorlesungen in der Philosophie und Rhetorik zugrunde lagen; er verfolgt die Arbeiten der Patres mit großer Aufmerksamkeit, sendet Rundschreiben an die Rektoren der Kollegien und denkt sich bei der Revision der Häuser in die kleinen und großen Sorgen und Freuden der einzelnen Ordensglieder hinein, so daß jeder sich von ihm verstanden und richtig behandelt wußte. Als Prediger zieht er Tausende an seine Kanzel, arbeitet bis tief in die Nacht im Beichtstuhle und hat durch sein Wort und Beispiel eine große Zahl von Städten und Klöstern im religiösen Leben erneuert. Außerdem entfaltet er als Schriftsteller bis in sein letztes Lebensjahr hinein, wo die Krankheit dem 76jährigen Greis die Feder aus der Hand nimmt, eine so fruchtbare Tätigkeit, daß man meinen möchte, er habe in seinem Leben nichts anderes getan als die Feder geführt. Woher er wohl die Zeit zu den großen Leistungen auf den einzelnen Gebieten nahm? Er muß ganz über-

ragende Geistesgaben, dabei starke Nerven und einen gesunden Kopf gehabt haben. Tatsächlich hatte er eine kräftige Gesundheit. Wir lesen nur vereinzelt von einer vorübergehenden Erkrankung, einem achttägigen Fieber und ähnlichen kleineren Störungen. Oefter begegnen wir der Notiz „seine Stimme klang schwach und matt", infolge der Ueberanstrengung und des strengen Fastens, wie auch der Ordensgeneral ihn mahnen mußte, seinen Arbeitseifer zu mäßigen. Tatsächlich war seine Kraft zu früh aufgerieben. Sechzig Jahre alt kam er altersschwach in Freiburg in der Schweiz an.

Suchen wir noch tiefer die geistige Eigenart des Seligen zu erfassen, die verborgene Grundkraft seines Wollens zu erkennen. Die Arbeitskraft allein war nur ein Grund, vielleicht nicht einmal der ausschlaggebende, für seine Erfolge. Der Hauptgrund seiner Erfolge, der es bedingte, daß er so viele gewann und Ratgeber und Führer der höchsten und edelsten Männer Europas war, lag in der Eigenart seiner Geistesrichtung, zu deren Ausbildung Natur und Gnade in glücklicher Weise zusammengewirkt hatten.

Wer Charaktere zu schildern pflegt, weiß, daß jeder Mensch sein eigenes Gepräge hat, das darauf beruht, daß unter seinen Eigenschaften, Energien und Kräften einige stärker hervortreten und eben dadurch andere in den Hintergrund gedrängt werden. Dieses starke Hervorspringen der Lichter und Schatten kennzeichnet die meisten Menschen, die man die Großen nennt. Und doch ist diese auffällige Verteilung der Licht- und Schattenseiten im Grunde genommen ein Mangel, ein Zeichen, daß die Selbstbildung auf halbem Wege stehen geblieben ist. Die harmonische Durchbildung, die volle Ausgeglichenheit der Kräfte und Eigenschaften, die vollkommene Beherrschung des ganzen Menschen ist nicht erreicht. Der Grundzug im Charakterbilde des seligen Kanisius scheint mir die vollkommene Ausgeglichenheit, die ausgereifte Abgeklärtheit seines Wesens, woraus als herrliche Frucht schon in relativ jungem Lebensalter die durchaus milde, versöhnliche Denk- und Handlungsweise hervorging.

So beurteilen ihn seine Zeitgenossen, um nur einige Namen zu nennen, der heilige Karl Borromäus, Kardinal Amulio, Propst Werro von Freiburg.

Das bezeugen seine freundschaftlichen Beziehungen zu den bedeutendsten Männern des 16. Jahrhunderts: zu Kardinal Truchseß, der ihm sogar einmal die Füße wusch; zu Kardinal Hosius, einem der Vorsitzenden auf dem Konzil von Trient; zu den Kardinälen Morone, Ghislieri, dem späteren heiligen Papste Pius V., zu Commendone, dessen Beichtvater auf dem Reichstag zu Augsburg er war, zu den päpstlichen Nuntien der Zeit, zum heiligen Franz von Sales, dem heiligen Philipp Neri, zu den treu kirchlich gesinnten Erzbischöfen und Bischöfen Deutschlands. Das bezeugen die freundschaftlichen Beziehungen zu Kaiser Ferdinand I., der ihn zu seinem Berater in Gewissensangelegenheiten hatte, und dessen fünf Töchter in Inns-

druck unter der geistlichen Leitung des Seligen standen: zu den ersten Adelshäusern Deutschlands, zu den Fugger in Augsburg, die in Augsburg ein Kolleg stifteten; zu den Welser und vielen andern Adelsfamilien; zu Männern, die zu den berühmtesten Gelehrten des damaligen Europa gehörten. Zeuge dieser seiner Geistesrichtung ist der ungewöhnliche Einfluß, den er durch seinen Rat auf die bedeutendsten Männer seiner Zeit ausübte: auf die Päpste Paul IV., Pius IV., Pius V. und Gregor XIII., auf dem Trienter Konzil, das 1547 in Bologna tagte und auf dem Kanisius im Alter von 27 Jahren zweimal das Wort ergreifen durfte. Beweis dafür ist endlich seine Tätigkeit auf den verschiedenen Reichstagen, wo Kanisius bei den führenden Männern Deutschlands jedesmal einen großen Einfluß hatte. Man darf wohl sagen: durch mehrere Jahrzehnte wirkte Kanisius bei beinahe allen bedeutenden kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands mit, durch seinen Rat, seine Gutachten, Denkschriften, Anregungen, Mahnungen. Wer es bedenkt, wie viele und wie verschiedenartige Charaktere sich seinem Rate beugten, der wird begreifen, mit welcher Reife und unbedingten Seelenruhe dieser Führer ausgerüstet sein mußte. So urteilt selbst der protestantische Theologe Gustav Krüger über ihn: „Kein Flecken verunziert seinen Charakter, er war ein edler Jesuit."

In diesem Geiste der Milde und vollen Seelenherrschaft ging er in seiner Tätigkeit voran: in den Gutachten, die er nach Rom sandte, gegenüber dem Klerus, den Studenten, den Irrenden, in der Ordensleitung.

Dieser Grundzug war auch auf sein Aeußeres übergegangen. Der Mann, der gegen sich hart und streng war, der noch als Greis harte Werke der Buße und niedrige Hausdienste verrichtete, war von gewinnender Liebenswürdigkeit, der auch eine Einladung in Freundeskreise nicht verschmähte und dort in edler Heiterkeit und mit dem glücklichen Frohsinn der Heiligen die Freunde erfreute und hob.

Die Entwicklung des Seligen war gleichmäßig vorangegangen: sie bildete, wenigstens von seinem 19. Lebensjahre an, eine geradlinige Aufwärtsbewegung, gewiß von gewaltiger Energie, aber sie vollzog sich in klaren Formen, in wenig auffälligen, ebenmäßigen Bahnen. Daher weist auch seine Lebensbewegung keine starken Schwankungen auf, sie verläuft ruhig und glatt, führt gar nicht durch Wunderlichkeiten und Exzentrizitäten hindurch. Man muß schon schärfer zusehen, um die ganze Tiefe und Kraft des Stromes zu erkennen. Das mag wohl mit ein Grund dafür sein, daß sein Bild in nicht so scharf umrissener Gestalt vor unserm Geiste steht. Unsere geistige Aufmerksamkeit steht auch unter dem Einfluß der Neugierde, und die wendet sich leichter ungewöhnlichen und grotesken Formen zu.

Habe ich damit alles gesagt? das Charakterbild des Seligen ganz gezeichnet? Ein Schriftsteller, der nur für die natürlich und

menschlich großen Eigenschaften, Kräfte und Taten des Seligen Verständnis hätte, der hätte sein Wesen nur zum geringsten Teile erfaßt, der hätte auch nicht einen Blick geworfen in die eigentliche Welt des Seligen und von der Höhenluft, die sein Lebenselement bildete, auch nicht einen Hauch verspürt. Der Selige lebte und strebte ganz in der Atmosphäre des Glaubens, er war bis zum Grunde der Seele ein übernatürlich denkender Mann.

In einem Heere ist die Verbindung der Unterführer mit der Oberleitung nirgends reger, als wo schwere und wichtige Arbeit geleistet wird, wo es hart auf hart geht und heiß der Kampf wogt. Da sind die Telephondrähte am meisten belastet. Kanisius blieb bei seiner gewaltigen Arbeit stets in lebendiger Verbindung mit Gott. So bewahrte er sich die Geistesruhe, auf diesem Wege empfing er die Direktiven für sein Vorangehen, die Kraft und Ausdauer in seinem Wollen. Wir besitzen von ihm eine Reihe der innigsten Gebete. P. Georg Scherer hat ihn einmal beobachtet, wie er, der Umwelt entrückt, mit starker Stimme mit Gott im Gebete rang. Ueber seine letzten Lebensjahre berichtet Propst Werro, Kanisius habe täglich sieben Stunden gebetet und die Danksagung nach der heiligen Messe solange ausgedehnt, daß man ihn nicht selten vom Betstuhle wegholen mußte. In ähnlicher Weise wie der selige Peter Faber betete Kanisius zu den Schutzheiligen der Städte und Länder, die vom Glauben abgefallen waren, und ging im Bunde mit diesen Heiligen an das Werk der Wiedergewinnung. Wer seine „Selbstbekenntnisse" und sein „geistliches Vermächtnis" liest, wird innerlich gehoben sein und den warmen Pulsschlag des Gebetsgeistes und der Gottvereinigung durchfühlen, der in dem Verfasser schlug. Der Gebetsgeist war inneres Eigentum; von ihm war sein Denken und Wirken beherrscht.

Natürlich unbedeutende Vorkommnisse wurden von diesem Lichte verklärt. Da hat man im Kolleg zu Freiburg einen Garten gekauft. Kanisius nimmt das zum Anlaß und hält an seine Ordensbrüder eine Ansprache: „Der ganze Garten", so führt er aus, „ist ein großes Buch. Wir lesen darin des Schöpfers Macht, Weisheit und Güte. Wir werden zur Liebe Gottes entflammt. Die Blumenpracht, der Blütenduft, die warmen Sommerlüfte sollen uns ein Vorgeschmack des Paradieses sein, das im Jenseits unser wartet." Der natürlich denkende Mensch wird vielleicht darüber lächeln als über kindliche Gedankengänge. Das verschlägt nicht viel. Das Pferd, der Hund versteht nie unser Einmaleins oder die Geometrie, wir mögen sie ihm noch so oft vordemonstrieren. Das Einmaleins und der pythagoreische Lehrsatz gehören eben nicht zu seinen Erkenntnisgegenständen. So wird dem rein natürlich denkenden Menschen nie das Verständnis des Uebernatürlichen aufgehen. Die Welt des Kanisius war die Welt des Glaubens, und seine Denkart die Denkart der Kinder Gottes.

Gewöhnliche Menschen gehen auf in den Sorgen und Bestrebungen des Alltags. Wohl jeder außerordentliche Mann hat eine große Idee, die beherrschend in seinem Bewußtsein steht, die ihn zu Taten führt. Die große Idee im Leben des Seligen, seine drängende Kraft, war die große, starke Liebe zu Christus und seiner Kirche. Der Heiland stand im Zentrum seines Denkens und Strebens; er war der feste Pol seiner Lebensbewegung, auf den alle Kräfte hinwirkten. Er kannte nur ein Ziel, die maior Dei gloria. Dieses Ziel mit allen Mitteln und dem Einsatz der ganzen und letzten Kraft zu fördern, das bildet die Einheit in seiner vielgestaltigen, ernsten Arbeitsleistung.

Und die Kirche war ihm Christi Schöpfung, seine Mutter. Der Verteidigung und siegreichen Ausbreitung des Glaubens galt seine ganze Kraft, all sein Denken und Streben. Da scheute er keine Anstrengung; er war glücklich, am Wiederaufbau und Ausbau des Reiches Christi in Deutschland arbeiten zu dürfen.

Dem Orden, dem er angehörte, der Gesellschaft Jesu, hing er mit ganzer Seele an. Wie war ihm die Societas Jesu ans Herz gewachsen, wie kindlich freute er sich über ihre Ausbreitung und Erfolge, über die stets wachsende Zahl guter und teilweise heiligmäßiger Mitglieder! Nur ein Wort will ich darüber hiehersetzen, das er kurz vor seinem Tode niedergeschrieben hat: „Von ganzem Herzen und aus allen Kräften danke ich Gott, daß er mich Unwürdigen in die Gesellschaft seines Sohnes aufgenommen hat.... Was mir in der Gesellschaft Jesu und durch sie zuteil geworden ist, das ist so groß, daß ich nie imstande sein werde, es gebührend zu schätzen. ....Ich würde mich freuen, für sie mein Blut zu vergießen."

Wir deutsche Jesuiten danken ihm für diese herrlichen Worte und seine rührende Dankbarkeit gegenüber dem Orden! Mit zitternder Hand hat der edle Greis uns Kunde gegeben von seinen tiefsten Gedanken und den warmen Schlägen seines Herzens. Die Worte sind uns ein heiliges Vermächtnis, Worte unseres Vaters im Angesichte des Todes.

Johannes Janssen sagt von ihm: „Kanisius war die eigentliche Seele des Ordens in Deutschland, durch die Macht seiner Persönlichkeit und durch sein unermüdliches Wirken als Lehrer, Prediger und Missionär, als Schriftsteller sowie als Berater der Päpste und Ordensgenerale", ein Apostel der Deutschen und Schweizer. Er hat in Deutschland die Pionierarbeit geleistet. Ein halbes Jahrhundert lang hat er auf dem schweren Arbeitsfelde gestanden und gegenüber dem brandenden Abfall starke Dämme errichtet; er hat weite Gebiete zurückerobert und einem dekadenten Volke neue Impulse und gesunde Lebenskräfte zugeführt.

Ich schließe die Skizze und schreibe darunter das Gebet: „Gib, daß deines Geistes Wehen in unsrer Seele neu erwacht!"

Der heilige Alfons von Liguori, die Manuskriptenfrage und die neuesten römischen Entscheidungen.

Von P. J. B. Raus C. Ss. R., Echternach (Luxemburg).

Nicht selten in unseren modernen Zeiten ward der große Kirchenlehrer der letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts, der heilige Alfons von Liguori, einer übertriebenen Strenge in Moralentscheidungen beschuldigt; und es mutet einen ganz eigenartig an zu sehen, wie selbst einem einfachen Buchdrucker einst der Irrtum unterlaufen konnte, auf den Einband des Werkes eines belgischen Autors über „le rigorisme" in leuchtenden Buchstaben den Titel einzuprägen: le ligorisme. Jedoch über unbewußte Irrtümer, über Druckfehler, setzt man sich leicht hinweg.

Nun hat aber die Manuskriptenfrage, sofern sie das Armutsgelübde der Ordensleute berührt, auch einmal etlichen Schriftstellern Gelegenheit geboten, den Doctor zelantissimus mit dem entgegengesetzten Extrem in Verbindung zu bringen, und die Behauptung aufzustellen, die Lehre unseres Heiligen in dieser Frage sei nunmehr in Bausch und Bogen zu verwerfen.[1]) Anlaß dazu gab eine Entscheidung der S. Congreg. de religiosis aus dem Jahre 1913, durch welche eine frühere Antwort des Jahres 1911 ergänzt und vervollständigt worden ist. Hier handelte es sich um Drucklegung von Manuskripten der Ordensleute, um das Einholen des „imprimatur": aber später ging man bis zur Armutsfrage über. Nun hat wohl der Codex jur. can. die Antwort von 1911 dem Inhalt nach in seine Bestimmungen aufgenommen;[2]) über die zweite Entscheidung jedoch beobachtet er Schweigen, da er die Manuskripte nicht erwähnt. Tatsache ist, daß von jeher die Lehre der Moralisten und Kanonisten hinsichtlich der Manuskripte in auffälliger Weise an großer Unbestimmtheit und Verworrenheit litt. Die Meinungsverschiedenheiten hatten sich im Verlaufe der Zeiten nur noch gesteigert, als der heilige Alfons Stellung zu ihnen nehmen sollte, und dadurch voll und ganz in die Manuskriptenfrage geriet.

Die Ausführungen, die nun folgen, mögen dazu beitragen: erstens, den Stand der eigentlichen Frage näher zu beleuchten; zweitens, die echte Lehre des heiligen Alfons diesbezüglich ausführlich darzutun, und drittens, den Sinn sowie die Tragweite der römischen Entscheidungen eingehender zu ergründen. Die ganze Frage, dies sei gleich bemerkt, schließt sich ziemlich eng an die Lehre über das Gelübde der Armut an, greift jedoch auch auf andere Gebiete über[3]) und entbehrt wohl nicht einer gewissen Aktualität.

---

[1]) Cf. L'Univers, 1913: Les Manuscrits des religieux.

[2]) Can. 1385, § 3; 1386, § 1.

[3]) Z. B.: Das Gebiet des Gehorsams, oder die Frage, wie Ordensleute bei der Drucklegung von Schriften sich zu verhalten haben.

I. Stand der Frage in früherer und späterer Zeit.

Durch das Gelübde der Armut verpflichtet sich der Religiose, nichts zu eigen zu besitzen, über das er selbständig und nach Willkür verfügen könne, d. h. unabhängig von den approbierten Satzungen der Ordensregel, oder von den rechtmäßigen Gewohnheiten, oder von der gesetzlichen Erlaubnis zuständiger Obrigkeiten, in den Fällen, wo es sich um zeitliche Güter handelt, die einer Wertabschätzung unterliegen.[1]) So im wesentlichen der heilige Alfons, sich stützend auf Busembaum und auf mehrere Stellen des „Corpus juris", welches damals kirchliches Gesetzbuch war.[2]) Diese Grundsätze des Heiligen über das Armutsgelübde waren unantastbar und haben auch allgemeine Zustimmung gefunden.[3])

Demgemäß sind Gegenstand des Gelübdes der Armut lediglich äußere und zeitliche Güter, die einen Wert besitzen und somit irgendwie den Inhaber bereichern können. Davon bleibt ausgeschlossen, was rein geistiger Natur ist und nicht unter den Begriff von zeitlichen und äußeren Gütern fällt; z. B. honor, fama u. s. w., jus eligendi, praesentandi, conferendi regulare beneficium u. s. w. (S. Alphonsus, l. c. n. 14). Hiezu rechnet man auch die Gesundheit, die Talente und Geistesfähigkeiten, die übernatürlichen Gaben, die Applikation der heiligen Messe, die Reliquien der Heiligen[4]) u. s. w. Darin nun stimmen die Autoren noch ziemlich überein; allein auseinander gehen sie, wenn weiter festzulegen ist, ob in die Liste jener Gegenstände, die vom Armutsgelübde unberührt bleiben, auch die Manuskripte der Ordensleute eingetragen werden sollen.

| Einigkeit in dieser Frage konnte nie erzielt werden. Wir wollen die verschiedenen Autoren und ihre Meinungen in drei Klassen gruppieren:

---

[1]) Cf. S. Alphonsum, Theol. mor. (ed. Gaudé) l. IV, c. I, n. 14: „Religiosus ex voto paupertatis obligatur ut nihil habeat proprium. Nomine proprii autem intelliguntur bona temporalia pretio aestimabilia, quorum dominium, vel certe facultatem disponendi liberam et independentem, in perpetuum abdicavit." In seinem Homo Apostolicus (tr. XIII, c. I, n. 5) sagt er gleichfalls: „quicquidlibet pretio aestimabile."

[2]) Constat, sagt der heilige Kirchenlehrer in der ersten Auflage seines Moralwerkes (S. 442), ex Canone: non dicatis, im zweiten Teil des Decretum Gratiani (causa 12, q. 1, c. 11), und ex Capite: Monachi, das enthalten ist in den Dekretalen Gregors IX. (l. III, tit. 35) im Cap. 2: de statu Monachorum et Canonic. regularium. Man kann auch das Tridentinum anführen, aus der sessio XXV: de regularibus et monialibus, Caput II (Nemini igitur regularium etc.).

[3]) Cf. v. gr. Bastien-Elsner O. S. B., Kirchenrechtliches Handbuch, S. 127; Biederlack-Führich S. J., de religiosis, n. 110; Vermeersch, I, n. 254; Prümmer O. Pr., Manuale juris eccles. q. 223; Piat O. Cap., Praelectiones juris regul. I, q. 268, 272 etc.

[4]) Die Reliquienbehälter aber fallen an und für sich unter das Gelübde der Armut, wenn sie aus einem kostbaren Metall bestehen (cf. Vermeersch, I, n. 254; Bastien, Directoire Canonique, n. 235).

a) Die erste Klasse umfaßt jene Schriftsteller, welche im allgemeinen die Behauptung aufstellen: Manuskripte unterstehen nicht dem Armutsgelübde, einerlei wie dieselben beschaffen sein mögen, ob wertvoll oder wertlos — zum Drucken bestimmt, oder auch nicht — vom Ordensmann selbst verfaßt, oder von einem anderen herrührend — ob vor der Ablegung der Gelübde verfertigt, oder erst nachher niedergeschrieben — u. s. w. Vertreter dieser ersten Meinung gibt es nicht wenige, und unter ihnen finden sich Namen von ausnehmend gutem Klang. Ich brauche nur zu erinnern an Männer wie Kardinal De Lugo S. J., Salmanticenses O. Carm., Sporer O. F. M., Ballerini-Palmieri S. J., P. Marc C. Ss. R., J. Aertnys C. Ss. R., Bastien-Elfner O. S. B., Vermeersch S. J., Bargilliat u. s. w.

Die Gründe für die von ihnen aufgestellte Behauptung sind allerdings verschiedenartiger Natur. Viele der Anhänger dieser Meinung berufen sich auf innere Gründe und sagen z. B. mit den Salmanticenses (T. III, tr. 12, c. 2, n. 195): Die Manuskripte sind direkt Produkte des Geistes, dessen Natur sie denn auch teilen. Sie verhalten sich ferner zur Wissenschaft, wie die Nebensache zur Hauptsache, und müssen deshalb ähnlich wie jene beurteilt werden; denn „accessorium sequitur naturam principalis". Die Wissenschaft aber ist als solche nicht Gegenstand des Armutsgelübdes, folglich sind es auch nicht die Manuskripte.[1])

Den inneren Gründen werden noch äußere hinzugefügt, vor allem beruft man sich auf den „usus" und die „Consuetudo", auf das Gewohnheitsrecht; für einige Autoren, wie z. B. für Vermeersch, ist dieses Argument das ausschlaggebende. „Saltem ex Consuetudine" sagt er (I, n. 254), und damit scheint er fast durchblicken zu lassen, daß die anderen Gründe ihn nicht so ganz zu überzeugen vermochten. Bastien-Elfner (n. 229, nota 3) legt seinerseits großes Gewicht auf die „allgemeine Ansicht der Kanonisten", welche, wie er sagt, die Manuskripte als etwas Geistiges betrachten. Wieder andere Schriftsteller weisen auf die „Praxis" hin, welche wenigstens eine stillschweigende Billigung durch die Konstitutionen erfährt, oder betonen, daß „ipso facto" eine genügende Erlaubnis der zustän-

[1]) Dies Argument der Salmanticenser ist auch für Antonius a Sp. S. maßgebend (Direct. regul. tr. III, Disp. IV, S. 4, n. 244); nur fügt er, auf de Lugo sich stützend, hinzu: „Nec obstat quod haec Manuscripta pretio vendi possint ad hoc, ut dicantur pretio aestimabilia. Respondetur: ... non omnia quae alioquin vendi possent, prohiberi voto paupertatis. sed bona temporalia et corporalia quae divitem faciunt, non spiritualia, qualis est notitia intellectualis." Also wird doch hier zugegeben, daß das „pretio aestimabile" wohl auch auf Manuskripte passen kann. Vielleicht deswegen fügt P. Mouton C. Ss. R. (Le Rédemptoriste, vol. II, p. 11) in vorsichtiger Weise diesen Zusatz bei: „Néanmoins si la Règle déterminait le contraire, il faudrait d'après l'opinion probable de plusieurs auteurs, considérer les manuscrits comme matière du voeu de pauvreté."

digen Obern vorhanden ist.[1]) Hieher gehören auch einige Erlässe der Päpste, unter denen sich ein Breve Benedikts XIII. und eine Konstitution Klemens' VIII. befinden (cf. S. Alphonsum, l. c.; Sporer, Suppl. Decal. c. 2, n. 149; Ballerini-Palmieri, IV. tr. IX, c. I, n. 106; u. s. w.).

b) Eine zweite Klasse von Autoren vertritt den geradezu entgegengesetzten Standpunkt und spricht dem Ordensmann jedes Recht ab auf etwa vorhandene Manuskripte, ohne irgend einen Unterschied zu machen. Der kategorische Grund wäre dieser: Die Manuskripte sind ganz und gar Gegenstand des Armutsgelöbnisses. So der Minorit Henno, der Jesuit Sanchez, der Franziskaner Ferraris, der Regularkanoniker Navarrus und einige andere (cf. Piat, q. 272).

Im einzelnen werden folgende Momente hervorgekehrt. Die Manuskripte gehören nicht dem Ordensmann, sondern dem Kloster; denn auch für Schriften gilt der Grundsatz: „Quidquid acquirit monachus, acquirit monasterio, etiam ex propria industria et arte." Die Manuskripte können auch wertvoll sein, und weil sie seltener sind, pflegen sie höher angeschlagen zu werden als Bücher. — Sie stellen auch von Seite des Verfassers Arbeit, Zeitverbrauch und Auslagen dar; sie sind die Frucht seines Fleißes und seiner Mühen. Gemäß den Bestimmungen des Rechtes[2]) und des Tridentinums[3]) dürfen sie also vom Ordensmann nicht in Besitz genommen werden. Dies mag man auch eruieren aus dem Reformdekret Klemens' VIII. (Nullus omnino, § 3) und aus Erlässen anderer Päpste, z. B. Alexanders IV. — Ferner vermögen Ordensleute mit feierlichen Gelübden kein Testament zu errichten; deshalb können sie auch nicht vor ihrem Tode über etwaige Manuskripte verfügen.

Diese Meinung nun, wie man sieht, wird mit Recht die „strenge" (rigorosa) genannt; allein von ihr behauptet dennoch Ferraris O. F. M.: „Non est recedendum ab ea, utpote potiori ratione et multiplici jure suffulta." Die Gegensätze also waren scharf gezeichnet.

c) Eine dritte Gruppe von Theologen bewegt sich einigermaßen in der Mitte zwischen der ersten und der zweiten, insofern die Anhänger derselben sich weder für ein einfaches „affirmative", noch für ein kategorisches „negative" einsetzen wollen. Bedeutende

---

[1]) Dies betont besonders de Lugo (de jure et just. I, 3, n. 230): „Ad quod", sagt er, „saltem est tacitus Praelatorum Consensus". Er appelliert jedoch auch an den usus und hebt speziell die Tatsache hervor, daß Ordensleute die Erlaubnis überhaupt nie begehren hinsichtlich der Manuskripte. „Licentiam nunquam petunt", so äußert er sich, wohl aus eigener langjähriger Erfahrung.

[2]) C. Non dicatis: „Certum est eos nihil habere, possidere, dare nec accipere debere sine Superioris licentia."

[3]) Sess. XXV, de Regularibus, c. 2: „Nemini regularium .... liceat bona immobilia vel mobilia cuiuscumque qualitatis fuerint, etiam quovis modo ab eis acquisita, tanquam propria .... possidere vel tenere etc."

Namen lassen sich auch hier aufzählen: Passerini, Rotario, Piat, Lehmkuhl, Prümmer und andere. — Selbst Suarez[1]) könnte diesen angegliedert werden, obwohl er in dieser Frage äußerst zaghaft vorgeht und sich nur unsicher bewegt.[2])

Einige von diesen Autoren nun unterscheiden zwischen Manuskripten, die vom Ordensmann selbst hergestellt worden sind, und solchen, die von anderen herrühren.[3]) Bezüglich der ersteren erkennen sie zwar dem Verfasser das Recht auf den Gebrauch derselben zu, nicht aber auf deren Veräußerung, möge dies nun contractu oneroso oder gratuito geschehen, falls die Manuskripte einen Wert darstellen.[4]) Denn Veräußerung setzt Eigentumsrechte voraus, solche aber hat der Ordensmann nicht mehr; verspricht er ja kraft seiner Profeßgelübde, nichts zu eigen zu besitzen.[5]) Hervorgehoben wird noch, daß bei vertragsmäßiger Veräußerung der Manuskripte dieselben ja notgedrungen unter den Begriff: zeitliche Güter „pretio aestimabilia" fallen würden. Solche Manuskripte können vielfach dem Kloster und dem Orden nützlich und einträglich sein. Schon aus letzterem Grunde müssen sie zu den Gegenständen gerechnet werden, die einen Reichtum darstellen. Dann erstreckt sich aber auch das Gelübde der Armut auf derartige Fälle (cf. Suarez, de rel. tr. VII, l. III, c. 23, n. 10). Deshalb betont Biederlack-Führich (n. 110), daß Manuskripte, obwohl Geistesprodukte, dennoch einer Abschätzung hinsichtlich ihres Wertes unterliegen; aber auch er spricht dem Gewohnheitsrecht eine mildernde Einwirkung auf die Strenge der Doktrin zu.

II. Stellungnahme des heiligen Alfons zur Manuskriptenfrage.

Nun sollte der heilige Kirchenlehrer Alfons von Liguori sich einen Weg bahnen inmitten des Wirrwarrs von Meinungen und von Ansichten, die sich theoretisch und praktisch widersprachen. Die brennende Frage der klösterlichen Armut durfte er nicht un-

---

[1]) De religione, tr. VII, L. III, c. 23, n. 10.

[2]) „De scriptis", so hebt er zweifelnd an (l. c.), „est mihi nonnullum dubium, licet nonnulli absolute affirment, quia illa etiam sunt bona quaedam temporalia, et interdum non parvo pretio aestimabilia etc."

[3]) Cf. Besson: Nouvelle revue théologique, tome 45, p. 711; Piat, I, q. 272.

[4]) Tatsächlich stimmen hier die Vertreter der dritten Meinung nicht völlig überein. Prümmer (l. c.) sagt: „Auctores docent religiosum non posse contractu oneroso (bene tamen gratuito) alienare ista Manuscripta." Piat hingegen betont, daß gemäß den Autoren auch jede Schenkung und liberalis alienatio untersagt bleiben (I, q. 272, 2). Lehmkuhl unterscheidet Manuskripte, die dem Verfasser allein nützlich sind, und solche, die für den Druck geeignet sind. Die einen, sagt er (I, n. 523), unterstehen der Armut, die andern nicht.

[5]) Cf. Passerini, de statu hominum, q. 186, VII, Piat, Prümmer, locis citatis u. s. w.

berücksichtigt lassen, er mußte zu ihr Stellung nehmen. Sagen wir es aber gleich und offen: er war von vornherein geneigt, der milderen Ansicht das Wort zu reden. Um uns zu überzeugen von der Wahrheit dieser Behauptung, genügt es, einen Blick zu werfen auf die erste Auflage der weltberühmten Moraltheologie des Heiligen.[1]) Aus ihr ersehen wir, daß der heilige Kirchenlehrer zunächst nur die Lehre des bekannten P. Busembaum S. J. darlegen wollte, indem er sie mit Anmerkungen versah, die insgesamt einigen auserlesenen Theologen entnommen waren. Die Gewährsmänner werden von ihm folgendermaßen aufgezählt: Der heilige Thomas von Aquin, Lessius, Sanchez, Castropalaus, Lugo, Layman, Bonacina, Viva, Croix, Roncaglia, und ganz besonders die Salmanticenser, welche nach allgemeiner Ansicht, so sagt Alphonsus, „die Moralwissenschaft vorzüglich und in ausführlicher Weise behandelten, welche ich demgemäß weit mehr als alle übrigen Autoren benutzt habe, so daß fast alles, was sie ergründet und in längeren Ausführungen dargelegt haben, in Kürze zu finden ist in meinem Werk, hauptsächlich was die Praxis angeht".[2]) Infolgedessen mußte das Urteil des heiligen Alfons hinsichtlich der Manuskripte so ausfallen, wie wir es tatsächlich vorfinden in dieser ersten Auflage seines Moralwerkes. Es heißt nämlich daselbst auf S. 442 und 446: „Retinet Religiosus dominium bonorum spiritualium, honoris, famae et similium. Item Reliquiarum, Manuscriptorum; circa autem picturas etc. distinguuntur laici a choristis. Vide Salmanticenses, tract. 12, c. 2 etc." — Hier wird also die Frage nicht näher untersucht; aber durch die Salmanticenser hatte der heilige Alfons sich zur milderen Ansicht hingezogen gefühlt.

Schon in der zweiten Auflage der Moral,[3]) die ziemlich rasch auf die erste folgte, und auch zu Neapel hergestellt wurde, unterzieht er die Manuskriptenfrage mehr persönlich einer genauen Untersuchung. Er sucht offenbar sich hierin eine feste Meinung zu bilden, sowohl durch Abwägung der Gründe, als durch Vergleich der verschiedenen Ansichten. Die strenge Richtung verfügte damals über verhältnismäßig geringere Vertreter; ihre inneren Gründe

[1]) Diese erste Auflage der Moral erschien zu Neapel im Jahre 1748, gedruckt bei Alexius Pellechius, auf Kosten eines gewissen Johannes Oliveri. Damals betitelte sich Alfons als „Rector Major Congr. Ss. Salvatoris" (erst später hieß es C. Ss. Redemptoris). Die Moral sollte nur „ad usum juvenum praefatae Congregationis" dienen; war demgemäß als Handbuch gedacht und gab den Text der „Medulla Theologiae Moralis" von Busembaum wieder, versehen mit wertvollen „Adnotationes", mit Belegen und Aktenstücken.

[2]) In „Praefatione ad Lectorem", quae incipit his verbis: Pluribus ab hinc annis excogitavi tradere Tyronibus nostrae minimae Congregationis etc.

[3]) Theologia moralis concinnata a R. P. Alphonso de Ligorio, Rectore M. C. Ss. Red. per appendices in Medullam R. P. H. Busembaum ....editio secunda, 2 vol. Neapoli 1753.

enthielten auch nichts Durchschlagendes; sie vermochte nicht den heiligen Alfons für sich zu gewinnen. Auf der anderen Seite aber befanden sich berühmtere Autoren, die vorgebrachten Vernunftgründe entbehrten nicht der Gründlichkeit, und schwer in die Wagschale fielen auch a) die „Consuetudo communis“, b) die Zugeständnisse Benedikts XIII. und Klemens' VIII. (apud Sporer, n. 149), c) die vorsichtige Klausel Tournelys, welche dem Heiligen besonders gefiel: „dummodo non sit aliter definitum in Ordinis Constitutionibus.“

Sicher ist, daß hinsichtlich des Gelübdes der Armut die Bestimmungen der Ordensregel eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen, und deshalb ist diese letzte Erwägung durchaus berechtigt und sehr klug angebracht. Ueber diese Zugeständnisse hinaus hat es der Heilige jedoch nicht gebracht; und wenn er in der zweiten Moralauflage die mildere Meinung auch nur noch als „probabilior“ darstellt und mit wichtigen Einschränkungen versieht, so bleibt er ihr doch offenbar günstig gestimmt.[1])

Den unzweideutigen Beweis dafür erbringen die „Istruzione e Pratica“,[2]) in welchen wir (c. XIII, n. 5) folgendes lesen: „Von der Verpflichtung des Gelübdes der Armut sind die Manuskripte ausgenommen, wie dies Lugo, Tournely, Sporer, die Salmanticenser u. s. w. gegen Henno behaupten, weil sie eher geistige Güter sind und Erzeugnisse des Geistes darstellen. Dies wird bewiesen durch ein Breve Benedikts XIII., wo gesagt wird, daß die zu Bischöfen ernannten Ordensleute alles im Kloster zurücklassen müssen, ausgenommen ihre Manuskripte; sowie auch durch einen Erlaß Klemens' VIII., der besagt, daß die Religiosen über ihre Manuskripte verfügen dürfen ohne Erlaubnis.“ Nämliche Lehre Alfonsens im Homo Apostolicus (Tr. 13, c. I, p. II, n. 5). Davon ging nun der Heilige nicht mehr ab, wie wir aus der letzten Auflage seiner Moral deutlich ersehen können. Wir vermögen nicht, ihm einen Vorwurf daraus zu machen; denn es war für jene Zeitumstände wohl die beste Ansicht, die er wählen konnte.

---

[1]) Der lateinische Text ist folgender (L. IV, c. I, dub. IV, n. 14): „Quaeritur hic an Manuscripta sint propria religiosorum? — Negat Henno cum aliis etc...... Sed probabilius affirmant communissime Lugo, Sporer; et Salmant. cum Pelliz, Diana etc.: tum quia Manuscripta sunt quid spirituale, cum sint partus ingenii, quamvis alieno studio elaborata; tum quia pertinent ad scientiam, quae non cadit sub voto paupertatis; tum quia talis est communis Consuetudo. — Hinc (ut dicemus n. sq. v. Praefatam) ex Brevi Benedicti XIII. religiosi promoti ad episcopatum debent omnia bona sua suis superioribus resignare, praeter Manuscripta. Et insuper Clemens VIII (apud Sporer) expresse declaravit quod religiosi possunt ad suum arbitrium sua Manuscripta alienare, etiam sine licentia. Idem sentit (Contin.) Tournely: dummodo (excipit cum aliis) non sit aliter definitum in ordinis Constitutionibus.“

[2]) Edizione sesta. Napoli 1765, pag. 539 sq.

Zum Beweise dafür stützen wir uns auf folgende Tatsachen:

1. Für Alphonsus fiel der Hauptgrund ganz weg, der einige Autoren bewogen hatte, den Ordensleuten das Verfügungsrecht über ihre Manuskripte abzusprechen, nämlich, daß dieselben wegen der Feierlichkeit ihrer Gelübde unfähig geworden sind irgend etwas zu besitzen und ein Testament herzustellen. Für Alphonsus, sage ich, kam dieser Grund wohl nicht in Betracht, nachdem Papst Benedikt XIV. durch das Breve: Ad pastoralis die einfachen Gelübde in der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers kirchlich genehmigt hatte; behielt er doch als Ordensmann das freie Verfügungsrecht über seine Güter innerhalb der Regel, und durfte er zu jeder Zeit gültig und erlaubterweise ein Testament machen. Daß er sich trotz dieser Freiheit als Ordensmann fühlte, braucht wohl nicht eigens erwähnt zu werden.[1])

2. In betreff der inneren Gründe mußte er sich sagen, daß überhaupt von keiner Seite ein ausschlaggebender angeführt werden konnte; deswegen referierte er die Gründe für und dagegen, ohne sich auf deren Wert gar sehr zu stützen. Und hierin gibt ihm ein bestbekannter neuerer Kanonist, P. Wernz S. J., vollkommen recht; denn auch er betont, daß in dieser Frage die inneren Gründe keinen nachhaltigen Wert besitzen: parum efficacia, nennt er sie (III, n. 650, II, nota 372).

3. Auf die äußeren Gründe stützte der heilige Alfons ganz besonders sein Urteil, und die sprachen damals zugunsten der Ansicht, die er bekannte. Es lagen nämlich drei Arten äußerer Beweisgründe vor: a) die Autorität der Theologen. Dieselbe neigte sich offenkundig nach der Seite hin, wo Alphonsus seinen Platz gefunden. — b) Die kirchlichen Entscheidungen. Eine allgemeine kirchliche Erklärung blieb zwar noch immer aus; allein man war in der Lage, zwei Erlässe der Päpste zugunsten der milderen Ansicht anzuführen,[2]) und der heilige Alfons mißt denselben hohe Bedeutung bei. Unter seiner Feder werden sie sogar zu Hauptargumenten, welche den letzten, äußerst wichtigen Grund: die Bestimmungen der Regel, gleichsam einleiten. c) Die Ordensregel nämlich vermag gewissermaßen in verschiedenen Fällen dem Gelübde der religiösen Armut Schranken zu setzen. Auf sie beruft sich der heilige Alfons in der Manuskriptenfrage; und in dieser Hinsicht schließt er sich Tournely an, indem er der strengeren Ansicht um etwas näher rückt, als dies bei den Salmanticensern und ihren Anhängern der Fall ist. Sollte die Regel der milderen Ansicht hindernd im Wege stehen, dann allerdings

---

[1]) Die kirchenrechtliche Grundlage dieser Auffassung des heiligen Alfons wird auch von Vermeersch (I, n. 58) hinsichtlich ihrer Richtigkeit anerkannt; von R. Molitor aber (Religiosi juris Capita selecta, p. 68) verworfen.

[2]) Die Erlässe von Papst Benedikt XIII. und Klemens VIII. In bezug auf den ersteren tritt Ballerini-Palmieri (l. c.) dafür, Lehmkuhl (l. c.) dagegen ein.

entscheidet sie, ob den Ordensleuten das Verfügungsrecht über die Manuskripte zusteht oder nicht. — Diese Meinung Tournelys gibt unser Heiliger kurz wieder, wie schon der gelehrte Herausgeber der Moral, P. Gaudé, in einer kritischen Anmerkung[1]) treffend hervorhebt. Er schließt sich ihr aber auch an; der ganze Kontext nämlich bringt das mit sich.[2]) Insofern rückt er merklich von der extremen Meinung der Salmanticenser ab, denn Tournely (Continuatio Prael. theolog., T. V, de statu rel., c. 2, a. II, p. 148 sq.) bezeichnet diese seine Meinung als eine dritte, die durchaus nicht identisch sei mit der ersten, welche von den Salmanticensern vertreten wird. „Controvertitur", sagt Tournely, „an religiosi veram suorum manuscriptorum proprietatem habeant. Asserunt Salmanticenses, juxta quos etc....." Nachdem er die Meinung der Salmanticenser angegeben hat, fährt er fort: „Sed reclamant alii cum Henno, tum quia etc." Hier legt er die Gründe der zweiten Meinung, der von Henno, Ferraris, Sanchez dar. Endlich kommt er zur dritten Meinung, die ihm mehr zusagt: „Alii et forte melius rem illam definiri volunt ex ipsa Ordinis Constitutione." Der Grund wird in einem etwas sarkastischen Tone beigefügt: „Was den einen wertvoll und preiswürdig ist, mag den andern wertlos erscheinen, und dem Feuer oder den Ratten überlassen bleiben."

An dieser Stelle nun möchte ich mit Nachdruck hervorheben, daß selbst beim Drucklegen der Manuskripte zur Zeit Alfonsens wenig Geld zu verdienen war; und dies konnte ihm nicht unbekannt sein. Denn was seine eigenen Werke anbelangt, die doch so viele Auflagen erlebten, so hat er nach dem Zeugnis des Kardinals Villecourt und gemäß einer Ueberlieferung in seiner Kongregation nie etwas an ihnen verdient, obwohl er für das arme Haus Iliceto, wo er seine Novizen unterzubringen gedachte, eine Geldunterstützung so notwendig gehabt hätte.[3])

So scheint uns denn der Schluß berechtigt, daß in der Manuskriptenfrage, wie in so manchen anderen schwierigen Fällen, der heilige Alfons in Anbetracht der Zeitumstände eine durchaus vorsichtige und zuverlässige Entscheidung getroffen hat; und wenn wir die Ansicht des Heiligen im Auge behalten, so vermögen wir mit desto größerer Sicherheit an die Erklärung der letzten römischen Entscheidungen heranzutreten.

III. Tragweite der letzten römischen Entscheidungen in der Manuskriptenfrage.

Rom befaßte sich neuerdings mit der merkwürdigen Frage im Jahre 1911, als ein Dubium vorgelegt wurde des Inhaltes: ob Ordens-

[1]) Tomus secundus, p. 454, n. 14, a.

[2]) „Idem sentit Tournely: dummodo (excipit cum aliis) non sit aliter definitum in ordinis Constitutionibus."

[3]) Cf. R. P. Berthe C. Ss. R., Saint Alphonse de Liguori, T. I, ch. 16.

leute aus Genossenschaften mit einfachen Gelübden, gleichwie die Regularen, eine Genehmigung ihrer Obern haben müßten hinsichtlich der Drucklegung von Manuskripten; und ob im Falle der Verweigerung dieser Erlaubnis sie dennoch ihre Manuskripte dem Drucker zur Veröffentlichung übergeben könnten, mit Hinweglassung ihres Namens und Beifügung der bischöflichen Druckerlaubnis?[1]) — Auf die erste Frage lautet die Antwort: affirmative; auf die zweite aber: negative, wie es übrigens zu erwarten war, denn dies verlangen sowohl die gute Ordnung im einzelnen, als auch die allgemeine Ordenszucht. Diese erste Entscheidung vom 2. Juni 1911 ward vom Papste Pius X. bestätigt und am 15. Juni veröffentlicht. Hiedurch blieb jedoch die Frage des Gelübdes der Armut ziemlich unberührt; es handelte sich um eine kirchliche Vorschrift, die in erster Linie zum Kapitel: de censura librorum gehörte. Allein dabei blieb es nun einmal nicht. War die Ursache davon etwa die Unvorsichtigkeit einiger Ausleger in ihren Anmerkungen zur römischen Entscheidung, oder lag vielmehr schon ein tieferes Prinzip hinsichtlich der heiligen Armut der ersten Antwort zugrunde? — Das läßt sich begreiflicherweise nicht mit Sicherheit feststellen. Diese Frage brauchen wir auch nicht zu erörtern. Tatsache ist, daß nach der Juniantwort in einer Privaterklärung derselben (De religiosis et missionariis supplem. et monumenta periodica, T. 6, p. 68) folgendes zu lesen war: „Cum autem, saltem ex Consuetudine, Manuscripta possint, sine violata paupertatis obligatione, a religiosis dono dari, quid si religiosus Manuscriptum suum, a Superiore improbatum, amico possidendum tradat, isque, operis dominus factus, sine ulla, ne tacita quidem religiosi participatione seu conniventia, curet ut opus in lucem edatur?“ Die Antwort des belgischen Gelehrten lautet dahin, daß überhaupt dieser Fall durch die römische Antwort gar nicht berührt worden sei. Denn verboten sei nur, daß der Autor selbst sein Manuskript gegen den Willen der Obern einem Drucker übergebe; hier aber sei es der Freund, der im eigenen Namen und als rechtmäßiger Besitzer das Manuskript drucken lasse.[2]) Auf diese

[1]) „Quaesitum est ab hac S. Congreg. de Religiosis: I. An Religiosi pertinentes ad Instituta votorum simplicium iisdem teneantur legibus ac Regulares votorum solemnium, quoad Imprimatur seu beneplacitum a suis Superioribus expostulandum, quoties aliquod suum Manuscriptum in lucem edere cupiunt? — II. An Religiosi, quoties eis a suis Moderatoribus publicatio alicujus Manuscripti fuerit interdicta, vel Imprimatur denegatum, possint idem Manuscriptum alicui typographo tradere, qui illud publicet cum Imprimatur Ordinarii loci, suppresso auctoris nomine? — Emi. autem Cardinales S. Congreg. de Relig., in plenario coetu etc. . . . . suprascriptis Dubiis responderunt: Ad I. Affirmative. Ad II. Negative. — Quam Emorum Patrum responsionem Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa Decimus etc. . . . .“

[2]) R. P. Vermeersch, der übrigens jetzt Konsultor ist in der S. Congr. de Religiosis und Professor an der gregorianischen Universität zu Rom, fügt hinzu, daß dieses Verfahren eines Ordensmannes meistens aus leicht

Weise war es ja immer noch möglich, der Zensurbestimmung einigermaßen zu entgehen. Die römische Entscheidung schien also lückenhaft und es wurde die Frage der Armut viel mehr in den Vordergrund gerückt, als die gegebene Antwort es zuließ.

Wie dem aber auch sein mag, sicher ist, daß ein neuer römischer Erlaß in der Form eines „Dubium circa Manuscripta“ sich der Frage bemächtigte, und zwar in einem größeren Umfang als dies bisher geschehen war.[1]) Die S. Congregatio erklärte am 11. Juli 1913: Manuskripte (von denen schon am 2. Juni 1911 die Rede war) sind nicht derart Eigentum der Ordensleute, daß sie von denselben verschenkt oder sonstwie veräußert werden dürfen, falls dieselben während der Dauer der Gelübde ausgearbeitet wurden.[2]) Zwei Tage später genehmigte der Heilige Vater diese Antwort und ließ sie veröffentlichen in den Acta Apost. Sedis (vol. V, p. 366).

Damit war freilich die Manuskriptenfrage entschieden,[3]) aber doch nicht in dem Sinn, als ob unterschiedslos nun alle Manuskripte der Ordensleute dem Gelübde der Armut unterständen, wie dies z. B. für Geld oder zeitliche Güter von einem bestimmten Wert der Fall ist (cf. J. Salsmans, in Periodicis: de Religiosis, T. 7, p. 166).

In der Tat knüpft ja der Erlaß von 1913 direkt an die frühere Antwort von 1911 an. Diese aber befaßte sich ausschließlich mit jenen Manuskripten, die zur Drucklegung geeignet sind. Die zweite Entscheidung bezieht sich also folgerichtig an erster Stelle auf ähnliche Manuskripte, hebt aber noch hervor, daß es sich um solche handelt, die während der Dauer der Gelübde ausgearbeitet worden sind, und spricht nun in der Weise den Ordensleuten das Eigentumsrecht über dieselben ab, daß sie jene Manuskripte weder frei verschenken noch frei veräußern dürfen. Weiter aber besagt dieser Erlaß nichts.[4])

---

begreiflichen Gründen mißbilligt werden muß: man hintertreibt die Absichten der Vorgesetzten.

[1]) Auch P. J. Salsmans S. J. (Periodica: de religiosis, T. 7, p. 165) glaubt, daß die Bemerkung seines belgischen Kollegen Anlaß gegeben hat zur Entscheidung vom 13. Juli 1913.

[2]) Der lateinische Text ist folgender: „S. Congreg. de Relig., in plenario coetu ad Vaticanum habito die 2 junii 1911, nonnulla dubia de Religiosorum Manuscriptis perpendit et resolvit, de quibus videre est in hoc Commentario (p. 270 ejusd. anni). Nunc autem rursum ab Ea quaesitum est: An Religiosi tum votorum solemnium, tum votorum simplicium, qui aliquod Manuscriptum durantibus votis exaraverunt, ejusdem dominium habeant, ita ut illud donare aut quocumque titulo alienare valeant? Et Emi. PP. Cardinales etc..... responderunt: Negative. Quam Emorum Patrum responsionem SSmus. Dnus. noster Pius P. X, referenti infrascripto S. Congreg. Secretario, ratam habuit et confirmavit die 13 julii 1913.“

[3]) Cf. Biederlack-Führich, de religiosis n. 110; Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, von Krose, B. 5, S. 46 u. s. w.

[4]) Schon J. Salsmans (l. c.) erhebt sich gegen die übertriebenen Auslegungen dieser Antwort, die, wie er sagt, auch im „Le Bien Public“ in Belgien zutage traten.

Die Unterlage der Entscheidung vom 13. Juli ist unschwer festzustellen. Wegen der veränderten Zeitumstände haben offenbar die druckfähigen Manuskripte einen zeitlichen, schätzbaren Wert; sie sind also nach dieser Richtung hin ein zeitliches Gut geworden, „pretio aestimabile". Nehmen wir nun an, der Ordensmann habe Manuskripte dieser Art abgefaßt, nachdem er durch die heilige Profeß wahres Mitglied des Ordens geworden war. Alsogleich tritt der can. 580, § 2, des Kodex in Kraft, welcher lautet: „Quidquid autem (religiosus professus) industria sua vel intuitu religionis acquirit, religioni acquirit." Dieser Grundsatz nun war schon den früheren Kanonisten sehr bekannt,[1]) er war dem heiligen Alfons ganz geläufig und ist nie von ihm in Zweifel gezogen worden. Nur die Anwendung des Prinzips mußte sich einigermaßen anders gestalten infolge der veränderten Zeitverhältnisse, und so läßt sich in dieser Hinsicht ein dreifaches feststellen:

a) Wird auf Befehl des Ordensobern ein Manuskript ausgearbeitet, so geschieht offenkundig diese Arbeit „intuitu religionis" und das Eigentumsrecht darüber kommt dem Orden zu; der Ordensmann aber wird nur den Gebrauch von seinem Manuskripte machen können, den die Konstitutionen oder das Gewohnheitsrecht ihm zuerkennen. Will er es veröffentlichen, so wird der can. 1386, § 1, des Kodex ihm sagen, daß er vorher das Imprimatur seiner höheren Vorgesetzten einzuholen hat.

b) Wird nach der Gelübdeablegung aus freiem Antrieb ein Manuskript, das besonderen Wert hat, vom Ordensmann verfaßt, so wird es sicher zu jenen Gütern gehören, die der Religiose „industria sua" erworben hat. Da es zeitliches Gut ist von Wert (pretio aestimabile), so steht es naturgemäß dem Kloster, dem Orden zu (religioni acquirit). Wird durch die Regel oder eine rechtskräftige Auslegung derselben dem Verfasser selbst das Eigentumsrecht im vollen oder in beschränktem Maße zuerkannt, so kann er auch gemäß den Gewohnheiten frei darüber verfügen. Nur bleibt für ihn die Pflicht bestehen, daß er seinem Orden keinen Schaden zufüge; und will er das Manuskripft veröffentlichen, dann tritt sofort die Verordnung vom 13. Juli 1913 in volle Kraft.[2]) Lauten jedoch die Konstitutionen anders, oder treffen diesbezüglich die Obern eine besondere Bestimmung im Einklang mit der Regel, dann fällt das Manuskript unter das Gelübde der Armut, und jede Schenkung, Veräußerung sowie der willkürliche Gebrauch seitens des Verfassers sind Verstöße gegen dasselbe.[3])

---

[1]) Er lautete gewöhnlich: „Quidquid acquirit monachus, monasterio suo acquirit."

[2]) Cf. Marc-Gestermann, Instit. morales Alphonsianae, II, n. 2154; Aertnys-Damen, Theologia moralis, I, n. 1194, qu. 2.

[3]) Aertnys-Damen (l. c.) fügt auch noch die Consuetudo hinzu, welche hier als Rechtstitel gelten könnte.

c) Handelt es sich um Manuskripte, eigene oder fremde, die keinen besonderen Wert haben, und die man nicht zu veröffentlichen gedenkt, so unterstehen sie nicht dem Gelübde der Armut, und der Religiose hat, wenigstens von diesem Standpunkt aus, über sie jedwede Rechte. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß auch in diesem Punkte das Moment des religiösen Gehorsams in Betracht kommen kann, wie Aertnys-Damen (I, n. 1194, nota) es richtig hervorhebt. Dem religiösen Gehorsam hinwieder werden durch allgemeines und partikuläres Recht, insbesondere durch die Konstitutionen, Grenzen gezogen.

Und so sehen wir immer wieder, daß in der Manuskriptenfrage auch heute nach den letzten römischen Entscheidungen jene Gründe maßgebend sind, die für den heiligen Kirchenlehrer Alfons von Liguori bei geänderter Lage maßgebend waren; nämlich die äußeren Gründe, insbesondere die positiven Entscheidungen der Kirche und die Bestimmungen der Regeln und Konstitutionen, die ja durch zeitgemäße Auslegung und gewohnheitsrechtliche Anwendung in die Praxis übergegangen waren. Da die Zeitverhältnisse anders geworden sind, so mußte nun auch dies auf die Behandlung der Frage eine Rückwirkung ausüben; es vermag uns aber keineswegs zur Annahme zu bewegen, daß die Lehre Alfonsens in diesem Punkt heutzutage glatt abzulehnen sei.

Das päpstliche Rundschreiben zum Jubiläum des dritten Ordens.

Unverdientes Schicksal und beachtenswerte Tragweite.

Von P. Josaphat Sparber O. M. C., Sterzing (Tirol).

Es ist immer deutlicher zu erkennen, daß der Endzweck des Weltkrieges die Erringung der absoluten Herrschaft durch die internationale Freimaurerei ist. Frankreich, England, Italien und die ganze kleine Entente stehen im Dienste des Freimaurertums, dem die einstigen Mittelmächte — Deutschland mit dem katholischen Zentrum und das katholische Habsburgerreich — zur Erlangung der Weltherrschaft im Wege gestanden sind. Nach der materiellen Niederringung der Monarchien Mitteleuropas sammelt die ungläubige Menschheit ihre Kräfte zu einem allgemeinen Angriff auf die Kirche Gottes; sie wähnt nun den Augenblick für gekommen, auch das Papsttum aus den Angeln zu heben. Die moderne Republik ist ohne Kulturkampf unmöglich. In Tschechien steht er unmittelbar bevor, wenn er nicht schon begonnen hat, im Südslawenstaate hat das Martyrium des Katholizismus bereits angefangen und in Deutschösterreich sind die Rüstungen des Feindes dafür in vollem Gange.

Es erweckt den Eindruck, als ob der große Papst Leo XIII. mit voller Gewißheit das entsetzliche Unheil, den tiefen Abgrund geschaut hätte, dem Europa zusteuerte. Wie ein gotterleuchteter Prophet warnte und mahnte er. Leider mit geringem Erfolg. Die vielumstrittene soziale Frage wäre gelöst, die Welt von dieser schweren Heimsuchung bewahrt worden, hätten die Weisungen Leos XIII. mehr Beachtung gefunden. Soll eine befriedigende Lösung der tristen Verhältnisse erfolgen, wird man immer wieder auf das Rundschreiben Novarum rerum zurückgreifen müssen, das von den Pflichten der Regierungsmänner und der Untertanen, der Arbeitgeber und der Arbeiter spricht. Aber ebenso wichtig wie genanntes Rundschreiben sind die beiden Enzykliken Auspicato (17. September 1882) und Misericors Dei Filius (30. Mai 1883). Denn die soziale Frage ist vor allem eine religiöse Frage, die nur durch die Grundsätze des heiligen Evangeliums gelöst werden kann. Wenn die Welt den Frieden bewahren will, muß sie die zehn Gebote Gottes beobachten; wenn sie den Frieden wiederfinden will, nachdem sie ihn verloren, muß sie zu den zehn Geboten zurückkehren. Wohlan, der dritte Orden des heiligen Franziskus ist buchstäblich nach dieser Schlußfolgerung das beste Mittel zum Zweck. „Da der dritte Orden des heiligen Franziskus groß ist in der Kirche und sich seit fast sieben Jahrhunderten als eine Hauptstütze der obersten Hirten bewährt hat, so will auch ich in diesem Orden einen starken Halt finden, der mir hilft, die Rechte der Kirche zu verteidigen und die soziale Frage zu lösen. Diese soziale Reform, deren Notwendigkeit jedermann erkennt, und die kein politischer Gesetzgeber durchzuführen imstande ist, kann erreicht werden durch den dritten Orden. Und wenn ich von sozialer Reform rede, dann will ich damit den dritten Orden des heiligen Franziskus bezeichnen" (Allokut. 9. Juni 1881). „Möge der dritte Orden des heiligen Franziskus von Tag zu Tag neue Mitglieder gewinnen. Wir ermahnen alle Christen, diesem heiligen Kriegsheere beizutreten. Gebe Gott, daß die christlichen Völker ebenso eifrig dem dritten Orden zuströmen, wie sie einst zum heiligen Franziskus in frommem Wettstreit von allen Seiten herbeikamen" (30. Mai 1883). „Ich wünschte, daß die Zahl der Tertiaren auf eine, auf zwei Millionen steigen möge, ja, ich wollte, daß alle Christen Mitglieder des dritten Ordens würden. Ueber alles aber liegt mir die Ausbreitung des Geistes des heiligen Franziskus am Herzen" (18. Februar 1888). An die Bischöfe schreibt Leo XIII.: „Ehrwürdige Brüder, gebt euch Mühe, daß der dritte Orden dem Volke bekannt und von ihm in der Tat hochgeachtet wird. Sorget dafür, daß die Seelsorger fleißig die ihnen Anvertrauten über sein Wesen belehren, darauf hinweisen, wie leicht der Eintritt ist für jeden, wie viele geistliche Vorteile zum Heile der Seelen damit verbunden sind, wie viel Segen er für das Privat- wie für das öffentliche Leben bringt." „Den Klerikern sollt ihr, solange sie noch in den Seminarien sind, emp-

fehlen, daß sie das Kleid der Buße anlegen" (Leo XIII., 1882, 1900). Die Seelsorger ermahnt der Papst: „Befleißet euch, den dritten Orden kennen und schätzen zu lehren, wie er es wirklich verdient. Möchten doch diejenigen, denen das Heil der Seelen anvertraut ist, sorgfältig darüber belehren, was er ist, daß er für jedermann paßt, welche Vorrechte er zum Heile der Seelen genießt, welche Vorteile er der Familie und Gesellschaft gewährt" (Auspicato, 1882). Und wieder: „Möchten alle Seelsorger, Prediger und Beichtväter des Welt- und Ordensklerus alles aufbieten, um die Gläubigen, besonders die Männer und jungen Leute zu bewegen, sich dem dritten Orden des heiligen Franziskus anzuschließen, dessen fromme Versammlungen zu besuchen und sich der Ablässe und großen Privilegien, die damit verknüpft sind, teilhaftig zu machen" (1882). „An der Ausbreitung des dritten Ordens arbeiten, heißt das Werk Gottes selbst, das Werk Jesu Christi vollbringen" (3. Oktober 1883). „Gleichwie der heilige Franziskus von Gott berufen war, die Uebelstände seiner Zeit durch den dritten Orden zu beseitigen, so ist auch jetzt noch derselbe dritte Orden das wirksamste Mittel, die Welt zu einer wahren, beharrlichen Befolgung des Evangeliums zurückzuführen. Ich bin davon aufs innigste überzeugt" (Leo XIII., 29. März 1878).

Derselben Ueberzeugung war auch sein Nachfolger Pius X., der wiederholt den dritten Orden empfohlen und sich sogar beklagt hat, daß man die klar bezeichnete Reform seines Vorgängers zu wenig beachte. „Der dritte Orden ist auch heutzutage wunderbar zeitgemäß. Wir ermahnen, auf eine so nützliche Sache allen Eifer zu verwenden." „O, daß doch alle, jeder in seinem Wirkungskreise, mit klugem Eifer seiner Schuldigkeit nachkäme" (Pius X., 8. September 1912).

Diese Aeußerungen der Päpste Leo XIII. und Pius X. über den dritten Orden bilden die Grundlage, um die Enzyklika Benedikts XV. vom 6. Jänner 1921 gebührend zu würdigen. Papst Benedikt XV. selbst weist darauf hin. Er betrachtet die siebte Jahrhundertfeier der Gründung des dritten Ordens nicht etwa bloß als eine interne Angelegenheit der derzeitigen Ordensmitglieder, sondern als ein Ereignis, an dem die katholische Welt nicht teilnahmslos vorübergehen darf, denn der dritte Orden ist ein gar vorzügliches Arzneimittel gegen die Krankheiten unserer Zeit („institutum mirifice societatis humanae his quoque temporibus idoneum"). Deshalb ist das Rundschreiben an die ganze katholische Welt gerichtet, an die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die übrigen kirchlichen Obern. Es lohnt sich, die Grundgedanken besonders hervorzuheben.

Gleich am Beginn der Enzyklika spricht der Heilige Vater von seiner Liebe und Hochachtung gegen den heiligen Franziskus und seine Stiftung, weshalb er die siebte Jahrhundertfeier der Gründung des dritten Ordens durch eine besondere Empfehlung auszeichnen will. Der Heilige Vater rühmt sich, auch ein Sohn des

Patriarchen von Assisi zu sein, indem er gehorsam der Aufforderung Leos XIII. als junger Priester im Jahre 1882 in dem berühmten Heiligtum Maria im Kapitol das Kleid der Tertiaren empfing. Mit begeisterten Worten feiert er den heiligen Franziskus als Gründer und weisen Gesetzgeber des dritten Ordens. „Das war wirklich ein trefflicher Meister, der durch sein Vorbild, seine Regel und seine Lehre, in hinreißender Predigt die Kirche Christi in beiden Geschlechtern erneuert und eine dreifache Heerschar von Auserwählten zum Siege geführt hat.“ Vor allem, sagt der Heilige Vater, müsse man die richtige Vorstellung von der Wesensart des heiligen Franziskus haben. Der Mann von Assisi, in dem einige Moderne das Musterbild eines verschwommenen, dem Apostolischen Stuhl nicht allzusehr ergebenen religiösen Schwärmers darstellen, der ist nur ein Modernistenfabrikat. Franziskus, ein katholischer und ganz apostolischer Mann, hat sich um die Sache Christi herrliche, unsterbliche Verdienste erworben. Nicht umsonst hat man ihn als die Stütze bezeichnet, die Gott gerade in gefahrvoller Zeit seiner Kirche gegeben hat — und die Krone seines Werkes ist der dritte Orden. Der religiöse Lebensstand sollte zur Sache aller gemacht werden. Das war die Idee des heiligen Franziskus, wie sie bis dahin keiner von den Ordensstiftern ersonnen hatte, und Franziskus führte dieselbe mit Gottes Hilfe auch glücklich aus. Er hat durch diese Gründung auf die Völker eine tiefe und starke Wirkung ausgeübt, eine segensreiche Umwandlung aller Verhältnisse bei denselben hervorgerufen. Nachdem Papst Benedikt XV. die Tätigkeit seiner Vorgänger, besonders die Enzykliken Leos XIII. für die Ausbreitung des dritten Ordens rühmend hervorgehoben hat, spricht er die Ueberzeugung aus, daß der Geist des dritten Ordens, der ja ganz die Weisheit des Evangeliums widerspiegelt, imstande ist, die private wie die öffentliche Sittlichkeit zu verbessern — vorausgesetzt, daß er sich wieder so ausbreitet wie damals, als Franziskus in Werk und Wort überall das Gottesreich verkündete.

Uebergehend auf die segensreichen Wirkungen des dritten Ordens schreibt der Heilige Vater: Das erste, was Franziskus von seinen Schülern forderte, sozusagen das Unterscheidungszeichen, ist die Bruderliebe, die große Förderin von Frieden und Eintracht. Er wußte, daß dieses Gebot das Gebot Jesu Christi sei und das ganze christliche Sittengesetz enthalte. Daher begann er erst das Privat- und Familienleben seiner Jünger zu verbessern und durch die christliche Tugendübung zu veredeln und es hatte den Anschein, als ob er weiter nichts im Sinne habe. Aber die Besserung des Einzelnen war ihm das Mittel, die Begeisterung für die christlichen Ideale im Schoße der menschlichen Gesellschaft zu wecken und das Ganze für Christus zu gewinnen. Wie die Mitglieder des dritten Ordens in den großen Zerwürfnissen zur Zeit des heiligen Franziskus als Boten und Herolde des Friedens sich bewährten, so er-

wartet Papst Benedikt XV. auch in der Gegenwart, daß sie seine Friedensarbeit unterstützen und auf die Wiederversöhnung der Geister einen ganz außerordentlichen Einfluß ausüben, wenn sie überall an Zahl sowohl als an Eifer zunehmen.

Die Kriegsfackel ist noch nicht völlig erloschen; die Trümmer rauchen noch allenthalben und flammen bald hier, bald dort wieder auf; im Innern der Staaten streiten die einzelnen Stände miteinander derart heftig um die Verteilung der irdischen Güter, daß bereits der Untergang der gesamten Kulturwelt zu befürchten ist. Die Menschheit verlangt wahrhaftig nicht nach dem Frieden, den die mühsamen Beratungen irdischer Klugheit zuwege bringen, sondern nach demjenigen, den Christus gebracht hat, wie er selber sagt: „Ich gebe euch meinen Frieden; ich gebe ihn euch nicht so, wie die Welt ihn gibt" (Joh 14, 27). Jene ausgeklügelten Abmachungen zwischen den Staaten und Ständen können nicht lange bestehen; sie können überhaupt nicht als ein wirklicher Friede gelten, sofern sie ihre Grundlage nicht im Frieden des Herzens haben. Diesen kann es aber nur dann geben, wenn die Leidenschaften durch das Pflichtbewußtsein gebändigt werden; denn die Leidenschaften sind der Nährboden jeglicher Art von Zwistigkeiten. „Woher kommen Zank und Streit unter euch?" fragt der Apostel Jakobus; „doch nur von euren Begierden, die in euren Gliedern auf Eroberung ausgehen!" (Jak 4, 1.) Zwei Dinge sind es, die im heutigen großen Sittenverfall vorherrschen: Eine grenzenlose Habsucht und eine unersättliche Vergnügungssucht. Je mehr die Menschen die ewigen Güter, die im Himmel unser warten, aus dem Gesichtskreis verlieren, desto mehr lassen sie sich von dem Gegenwärtigen, Vergänglichen locken und fangen. Daher gewahren wir allgemein auf der einen Seite eine maßlose Erwerbs- und Gewinnsucht, auf der andern Seite vermißt man die notwendige Ergebung in Armut und Dürftigkeit, und während zwischen den Besitzlosen und Wohlhabenden eine gefahrdrohende Spannung obwaltet, sehen wir noch, wie durch eine verschwenderische Körperkultur, die mit einer empörenden Schamlosigkeit verbunden ist, nur allzu häufig der Neid der ärmeren Bevölkerung erregt wird. Wie oft wurde schon geklagt über die Blindheit so vieler Frauen und Mädchen jedes Alters und Standes, die von Gefallsucht betört nicht sehen, wie sehr die unsinnige Kleidermode gerade den Besten mißfällt und dazu noch Gott beleidigt. Und nicht zufrieden damit, in einem Aufzug auf die Straße zu gehen, den die meisten von ihnen früher als eine Beleidigung der christlichen Sitte schaudernd zurückgewiesen hätten, gehen sie damit ungescheut sogar in die Gotteshäuser, um der Feier der heiligen Geheimnisse beizuwohnen; ja, selbst an die Kommunionbank, wo man den göttlichen Urheber der Keuschheit empfängt, bringen sie die Lockmittel scheußlicher Lüsternheit. — Von den Tänzen, die unsere feine Welt jüngst aus den Ländern der Wilden übernommen hat,

wollen wir weiter nicht reden; es ist einer schlimmer als der andere, das beste Mittel, jegliches Schamgefühl zu ertöten.

Der dritte Orden muß die Besserung herbeiführen, sagt der Heilige Vater. Er kann den wahren Frieden vermitteln durch Beherrschung der Leidenschaften. Das ist nun die Aufgabe der christlichen Tugend; diese aber bringt in der Familie der Franziskus-Tertiaren bewunderungswürdige Wirkungen hervor. Und wenn eine beträchtliche Anzahl im Geiste des dritten Ordens lebt, so folgt mit innerer Notwendigkeit, daß sie ihre Umgebung nicht nur zur Erfüllung ihrer Standespflichten anspornen, sondern auch zu einem vollkommenen christlichen Leben, denn die Selbstheiligung ist ja mit keinem Beruf und keinem Lebensweg unvereinbar.

Der dritte Orden bekämpft die Ursachen des Unfriedens: Habsucht und Genußsucht, indem er seine Mitglieder anleitet, nicht so sehr die flüchtigen Erdengüter und Sinnengenüsse anzustreben, sondern vielmehr nach den ewigen Gütern und unvergänglichen Freuden des Himmels zu trachten; er mahnt unsere Zeit, nach dem Beispiel des Armen von Assisi wenigstens die Armut im Geiste zu lieben, das Herz von der Anhänglichkeit an die Güter dieser Welt frei zu machen, die Bequemlichkeiten und Vergnügungen der Welt zu fliehen, genügsam und zufrieden zu sein, sich selbst zu verleugnen und auch das Kreuz zu tragen. Sache der Tertiarinnen ist es, in der Kleidung und in ihrer ganzen äußeren Lebenshaltung den andern Mädchen und Frauen das Beispiel heiliger Züchtigkeit zu geben; sie dürfen überzeugt sein, daß sie sich auf keine andere Weise besser um Kirche und Staat verdient machen können, als dadurch, daß sie die Besserung der verdorbenen Sitten, der frechen Kleidermode anbahnen.

Wahrlich, es ist eine große und ehrenvolle Aufgabe, die Papst Benedikt XV. dem dritten Orden des heiligen Franziskus zuweist! Durch die Unversehrtheit ihres Glaubens, durch die Reinheit ihres Lebens, durch die Hochherzigkeit ihres Eifers, durch die Werke der christlichen Barmherzigkeit, durch die Uebung der christlichen Tugenden sollen die Tertiaren „das Salz der Erde“ sein, „den guten Geruch Christi“ weithin verbreiten und die abgeirrten Brüder und Schwestern zur Umkehr mahnen und einladen: Das fordert, das erwartet die Kirche von ihnen.

Der dritte Orden muß gepflegt und verbreitet werden. „Es wäre wünschenswert“, sagt der Heilige Vater, „daß es keine Stadt, ja keine Gemeinde und keine Ortschaft gäbe, die nicht eine gute Anzahl von Mitgliedern dieses Ordens hätte, und zwar nicht bloß ein paar „stille“ Mitglieder, die sich damit begnügen, Tertiaren zu heißen, sondern solche, die mit Tatkraft für das eigene Heil wie für das des Mitmenschen eifern. Warum sollten sich die mannigfaltigen Vereinigungen, die wir überall auf katholischer Seite haben — die Jugend-, Arbeiter-, Frauenvereine — nicht dem dritten Orden

anschließen, um ebenso wie Franziskus, vom Eifer für Frieden und Liebe beseelt, rastlos auf die Verherrlichung Jesu Christi und die Erstarkung der heiligen Kirche hinzuarbeiten?" Papst Benedikt XV. spricht die Hoffnung aus, daß der dritte Orden aus der bevorstehenden Festfeier einen bedeutenden Zuwachs erhält, und daß die Bischöfe mit den übrigen Seelenhirten nachdrücklich dafür sorgen, die Tertiarengemeinden dort, wo sie etwa erschlafft sind, wieder zu beleben, überall, wo es nur möglich ist, neue ins Leben zu rufen. „Denn schließlich handelt es sich doch nur darum, daß möglichst vielen Menschen durch die Nachahmung des heiligen Franziskus der Rückweg zu Christus gebahnt wird; auf dieser Rückkehr vor allem beruht die Hoffnung auf die Rettung der Gesellschaft."

Heutzutage, wo in allen Zeitschriften über die Zukunftsnotwendigkeiten geschrieben, die neuen Aufgaben der Seelsorge besprochen, welterlösende Vorschläge behandelt und täglich neue Probleme zur Enträtselung unterbreitet werden, ist es gewiß das Nächstliegendste, den vom Papste selbst bezeichneten Weg einzuschlagen. Wenn doch die vielen, die den dritten Orden nicht kennen oder voller Vorurteile gegen ihn sind, auch einmal dieses herrliche Rundschreiben des Heiligen Vaters lesen könnten! Sicher würden viele, die sich als treue Kinder der Kirche fühlen, an dieser Kundgebung des Papstes nicht achtlos vorübergehen. Viele würden mit einem Male eine ganz andere Vorstellung und Meinung vom dritten Orden bekommen. Für viele wäre die Erkenntnis sicher auch der Anlaß, in den dritten Orden einzutreten. Das Jubiläumsjahr muß dem dritten Orden einen großen Zuwachs bringen. So ist es der Wille des Heiligen Vaters, und sein Wille soll bis in die weitesten Kreise bekannt werden, er soll hineindringen in jedes katholische Haus, in die verschiedenen katholischen Vereine. Jeder Katholik soll und muß wenigstens einmal erfahren, was der oberste Hirt und Lehrer der Kirche vom dritten Orden sagt und was er von jedem guten Katholiken wünscht und erwartet. Also frisch ans Werk! Es gilt die Sache Gottes, und der Segen des Heiligen Vaters ist mit dieser Arbeit.

Der Prophet Elias.

Von Dr Karl Fruhstorfer, Linz.

2. Artikel.

Die Totenerweckung in Sarephta (1 Kg 17, 17 bis 24).

Noch ein großes Wunder wirkte Elias im Hause der Witwe von Sarephta. Vom Hungertod errettet, fiel der Sohn der Witwe in eine Krankheit, die tödlich endete. Den Leichnam im Schoß haltend sprach die kinderlose Mutter zum Propheten: Du bist der Mörder meines Sohnes. Deine Anwesenheit ist nicht gut für mich. Denn die Gegenwart eines so heiligen Mannes ruft bei Gott die Erin-

nerung an meine Sünden wach, für die mich Gott jetzt gestraft hat durch den Tod meines Kindes (V. 18). Aus diesem tränenlosen, zürnenden Mutterschmerz spricht Selbstanklage und noch stärkere Anklage des Propheten. In diesen Worten liegt das Geständnis eigener Sündhaftigkeit und der Heiligkeit des Gottesmannes, die ihn in den Augen der Mutter zum — Mörder des heißgeliebten Kindes macht. Wahrhaft, Logik eines schmerzzerrissenen Frauenherzens! Die Antwort des Propheten war die Bitte, ihm den toten Sohn zu geben. Elias nahm den Sohn vom Schoß der Mutter, trug ihn hinauf zum Söller auf dem flachen Dach des Hauses[1]) und legte ihn auf sein Bett. Hier, wo der Prophet zu wohnen pflegte, hier, wo er so manches Zwiegespräch mit Gott schon mochte gehalten haben, entrang sich seinem gepreßten Herzen die Frage: Jahve, kennst du denn kein Erbarmen mehr? Den Sohn meiner Wohltäterin, ihn hast du getötet (V. 20)! Doch Elias verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit. Dreimal streckte er sich der Länge nach über den Toten, indem er betete: Jahve, mein Gott, ich bitte dich, laß die Seele des Knaben zurückkehren in seinen Leib (V. 21)! Und Elias nahm den Knaben, trug ihn vom Söller hinab und übergab der Mutter den vom Tod erstandenen Sohn. Gott hatte des Propheten Gebet erhört, das von einer symbolischen Handlung begleitet war, die andeuten sollte, dem toten, kalten Körper möge wieder Lebenswärme werden: es sollte gleichsam der Leib des Verstorbenen vollständig in die Gewalt des Erweckers übergehen, gewissermaßen mit ihm eins werden; durch diese Vereinigung sollte dann das Leben hinüberströmen und ihn von neuem beseelen.[2]) Keineswegs wollte die biblische Erzählung Elias als Zauberer hinstellen, als einen Mann, dessen Leib von einem Zauberstoff erfüllt ist, der von ihm ausgehen und wirksam werden kann.[3])

War der Sohn der Witwe wirklich tot oder lag er, der Besinnung beraubt, wie tot[4]) da? Wirkte Elias eine Wiedergesundung oder eine Auferstehung vom Tod? Die große Aehnlichkeit, die zwischen unserer Erzählung und der von Eliseus bewirkten Totenerweckung (2 Kg 4, 32 ff.) obwaltet, läßt keinen Zweifel aufkommen, daß Elias den toten Sohn der Witwe wieder lebendig machte.[5]) Wäre die Witwe nicht fest überzeugt gewesen vom Tode ihres Kindes, hätte sie es aus der Hand gegeben? Allem Schwanken setzt ein Ende Jesus

---

[1]) Löhr, Israels Kulturentwicklung, Straßburg 1911, S. 69, bemerkt: „Meist enthielt wohl jedes Haus nur ein Zimmer von wenigen Quadratmetern Flächenraum, zu dem noch das Obergemach auf dem flachen, mit einer Brüstung bewehrten Dache, beliebt als Schlafstätte während des Sommers, hinzutrat."

[2]) Landersdorfer, Der Ritus der Totenerweckungen. Zeitschrift für katholische Theologie 1918, S. 846.

[3]) Gunkel, Die Propheten. Göttingen 1917, S. 8.

[4]) Flavius Josephus, Ant. Jud. 8, 13, 3.

[5]) Von Bedeutung ist auch folgendes Moment: Revixit in V. 22 findet eine Parallele in 2 Kg 13, 21: der Tote wurde wieder lebendig.

Sirach, der von Elias sagt: Er hat einen Verschiedenen vom Tode erweckt (Sir 48, 5).

Das Fehlen des Namens der Witwe und ihres Sohnes soll ein deutliches Zeichen sein, daß wir uns auf dem Gebiet der Dichtung befinden.[1]) — Als ob etwaige Namen sich nicht sagenhaft deuten ließen, wie der Fall Abdias (1 Kg 18) lehrt! Obschon der Minister Achabs namentlich genannt ist, wird dennoch seine Geschichtlichkeit angezweifelt gerade wegen des Namens Abdias, der Diener Jahves bedeutet: dieser Name sei eben gewählt worden mit Rücksicht auf das von seinem Träger Berichtete.[2]) Auch der Diener des in die Wüste wandernden Propheten Elias ist namenlos (19, 3): haben wir es darum mit einer Sage zu tun? Nun, die Witwe von Sarephta war gleichfalls zum Dienste des Propheten Elias von Gott ausersehen worden. Es ist, als läge der Witwenschleier auch über der Witwenerzählung: wir erfahren über die Witwe von Sarephta nur ganz weniges.

Jüdische Ueberlieferung will den Namen des Sohnes der Witwe von Sarephta kennen. Sie macht nämlich den Propheten Jonas zu dem vom Tode erweckten Sohn dieser Witwe. Liebe für Wortspielereien hat die Notiz, daß Jonas der Sohn Amittais gewesen (2 Kg 14, 25), in Verbindung gebracht mit dem Ausspruch der Witwe von Sarephta an Elias (V. 24): Daran erkenne ich jetzt, daß.... das Wort Jahves in deinem Munde Wahrheit (hebr. 'emeth) ist![3])

Es wurde behauptet, das Rabenwunder, das Mehl- und Oelwunder sowie die Totenerweckung, diese drei Wunder seien vom Erzähler eingefügt worden, um die drei unfruchtbaren Jahre (18, 1) schriftstellerisch fruchtbar auszufüllen.[4]) Nein. Die Königsbücher gehen über größere Zeiträume als drei Jahre schweigend hinweg. Die erwähnten Wunder haben eine tiefere Bedeutung, verfolgen einen höheren Zweck. Was manche Gelehrte nicht sehen, erschaute in Einfalt die Witwe von Sarephta, da sie nach der Erweckung ihres toten Sohnes zu Elias sprach: Daran erkenne ich jetzt, daß du Mann Gottes bist und das Wort Jahves in deinem Munde Wahrheit ist (V. 24). Jetzt war es der Witwe vollends klar und unumstößlich sicher, daß ein Gottesmann bei ihr eingezogen, daß Elias wahrer

---

[1]) Gunkel, Elias.... S. 11 und 42.

[2]) Vgl. Gunkel, a. a. O. 14.

[3]) Hieronymus im Prol. in Jon.: Amathi (= Amittai) in nostra lingua veritatem sonat et ex eo quod verum Elias locutus est, ille qui suscitatus est, filius esse dicitur veritatis. — Unter Berufung auf mehrere Kirchenlehrer bemerkt Zschokke: „Die Witwe von Sarephta, welche den von den Israeliten verfolgten Propheten in ihr Haus aufnahm, ihn speiste und deshalb allen übrigen Witwen in Israel vorgezogen wurde, ist ein Bild der gläubigen Heidenkirche, welche die Apostel mit Freuden aufnahm und bei welcher das Brot Christi und das Oel der heiligen Salbung nicht abnimmt." (Die bibl. Frauen des Alten Testaments, Freiburg i. Br. 1882, S. 278.)

[4]) Gunkel, a. a. O. 11.

Prophet Gottes ist. Durch die Totenerweckung sollte in unwiderleglicher Weise dargetan werden die göttliche Sendung des Elias. Die Speisewunder hatten der Not des Propheten abzuhelfen. Die genannten drei Wunder zeigen Jahve als Gebieter über die Tier- und Pflanzenwelt, als Herrn über Leben und Tod: als allmächtigen Gott. Sie lehren, daß Gott selbst zürnend Erbarmen übt.

Daß Elias ohne Scheu bei einer Heidin Kost und Wohnung nahm, kann nicht auffallen, da Gottes Wort es gewesen, das ihn in die heidnische Stadt Sarephta wies.[1]

Prophet und Minister: Elias' Begegnung mit Abdias (1 Kg 18,1 bis 16).

Im dritten Jahr erklang an des Propheten Ohr das Gnadenwort Gottes: Geh' und zeige dich Achab; denn ich will wieder Regen kommen lassen über das Land (V. 1). Wahrscheinlich empfing Elias diese göttliche Mitteilung in Sarephta. Er machte sich denn auf den Weg, um vor Achab zu treten, harrend einer weiteren Offenbarung, was er dem König sagen soll.

Achab war Wüstenkönig geworden. Eiserne Not zwang ihn, dem Verwalter seines Hauses Abdias den Befehl zu geben: Geh' herum im Lande zu allen Wasserquellen und Bächen. Vielleicht gelingt es uns,[2] Futter zu finden und so die Pferde und Maultiere am Leben zu erhalten, damit nicht alles Vieh umkomme[3] (V. 5). König und Minister teilten unter sich das Land, um es gleichsam mit dem Bettelstab zu durchziehen. Sie gingen getrennte Wege. Die trockenen Worte Achabs und ihre Ausführung reden eine wirkungsvollere Sprache als etwa die Schilderung: Versiegt waren Israels Reize und Fruchtbarkeit. Verwelkt die Blüten des Libanon und des Karmels. Das von Lilien und Rosen prangende Saron hatte sich verwandelt in eine Steppe und die wellenförmige Ebene Esdrelon, in der mannshohes, grünes Gras gewogt in üppiger Fülle, hatte angenommen das Aussehen der öden, grauen Meeresfläche. Der Feigenbaum hatte aufgehört Knospen anzusetzen, und die Wein-

[1]) Ueber der Stelle, wo man das Wohnhaus des Propheten vermutete, wurde eine Kapelle erbaut. Jetzt heißt dieser Ort Weli-el-chidr, d. i. Grabmal des Elias (Döller, Geographische und ethnographische Studien, S. 227).

[2]) Der Plural deutet an, daß der König selber gesonnen ist, das gleiche zu tun, was er Abdias anbefiehlt.

[3]) Klostermann, a. a. O. 366, nimmt hier auf Grund der LXX eine Textkorrektur vor, die den Sinn ergibt: wenn es uns gelingt, Futter zu finden, so können wir wenigstens für die Zukunft uns die Zuchttiere für edle Pferde und Maultierrassen erhalten, sonst müssen wir mit ihnen die betreffende Rasse jedesmal überhaupt eingehen lassen. (Vgl. die Pferdezucht Salomons und die Maultierzucht seiner Vorgänger.) Sanda, Elias ... S. 69 bemerkt: „Von Rindern und vom Weidevieh ist bezeichnenderweise nicht die Rede. Dieses war wahrscheinlich vom ganzen Land her ins Jordantal getrieben worden, wo der vom Schnee des Hermon das ganze Jahr hindurch gespeiste Fluß noch hinlänglich Wasser und seine nächste Umgebung das nötige Futter bot."

rebe, zu treiben und zu duften. Keine Aehre entsproß mehr dem sonnenverbrannten, dampfenden Erdreich. Nichts rückt greifbarer und anschaulicher vor unser Auge das im Zehnstämme-Reich[1]) herrschende Elend als die Tatsache, daß König und Minister sich in die Aufgabe teilen mußten, für Pferde und Maultiere Futter aufzutreiben. Die Erfüllung der Drohung mit der Dürre wird nicht an dem allgemeinen Jammer, sondern, klug und einfach, an dem eigenen Beispiele des Propheten Elias geschildert, wie er zunächst am Bache Karit von den Raben, dann im Lande Baals selber von einer Witwe ernährt wird.[2]) Hierauf ist die Verwirklichung der Strafweissagung eindrucksvoll gezeigt am Beispiel des Königs und seines Ministers.

Man entgegnet uns: die Sage stellt sich in ihrer Kindlichkeit vor, Achab habe in eigener Person zusammen mit seinem höchsten Minister Futter für die Rosse gesucht; wofür der geschichtliche Achab doch wohl geringere Beamte gehabt hätte.[3]) Wir erwidern: Not kennt kein Gebot, keine Etikette. Der heilige Text sagt nicht, daß König und Minister allein ausgezogen seien auf Suche nach Futter. Der heilige Text verzichtet, Selbstverständliches zu berichten, aber er verzichtet nicht darauf, vernünftig verstanden zu werden: König und Minister stellten sich persönlich an die Spitze einer Schar von Dienern, damit unter dem Auge des Gesetzes das dringliche Suchen mit um so größerem Eifer geschähe. Achab ist sehr besorgt um und für seinen Marstall. Lag ihm an den Menschen weniger? Oder hatte sein Hofgesinde noch zu essen?

Nachdem Abdias sich vom König getrennt hatte, fand er, wen er nicht suchte: den Propheten Elias. Der Minister warf sich vor dem Propheten nieder und, als traute Abdias seinen Augen nicht, fragte er: Mein Herr, bist du wirklich Elias (V. 7)? Ja, lautete die kurze Antwort. Geh' denn und melde deinem Gebieter, Elias ist da (V. 8). Dieser Auftrag machte den Minister sehr — bestürzt. Er erschien ihm wie ein Todesurteil. Mit aller Kraft sträubte sich darum Abdias gegen denselben — ein Sträuben, das zu seiner unterwürfigen Körperhaltung wenig paßte. Die Angst des Ministers zittert aus den Worten: Was habe ich nur verbrochen, daß du mich, deinen Diener, in die Hand Achabs gibst, damit er mich töte (V. 9)? Fortfahrend begründet Abdias die Gefährlichkeit des Prophetenauftrages: So wahr Jahve, dein Gott,[4]) lebt, es gibt kein Volk und

---

[1]) Wenn es V. 2 heißt: es gab gewaltige Hungersnot in Samaria, ist nicht bloß an die Residenzstadt Samaria zu denken, sondern an das ganze Nordreich, das auch sonst zuweilen Samaria genannt wird (z. B. 1 Kg 13, 32; 21, 1; 2 Kg 17, 24).

[2]) Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.[3], Berlin 1899, S. 279.

[3]) Gunkel, a. a. O. 41.

[4]) Kittel, a. a. O. 142: Hier, im Munde eines jahvetreuen Israeliten kann das Wort (dein Gott) nur den Sinn haben, den Propheten als zu Jahve in besonders naher Beziehung stehend zu bezeichnen.

keinen Königshof, wohin mein Herr, indem er dich suchte, nicht geschickt hat. Und als alle antworteten: er ist nicht hier, nahm er den einzelnen Höfen und Völkern einen Eid ab, daß man dich nicht finden könne (V. 10). Damit gibt der Sprecher dem Elias zu verstehen, daß dem König Achab alles daran liegt, denjenigen auffindig zu machen, auf dessen Wort hin die unerträgliche Trockenheit gekommen war. Wie lüstern, wie begierig ist Achab auf die Meldung: Elias ist da! Wenn ich darum mit dieser Botschaft vor Achab hintrete, und er findet dich hernach nicht, weil der Geist Jahves dich an einen mir unbekannten Ort entführt hat, so wird der König mich töten (vgl. V. 12). Dem Minister graut vor der Plötzlichkeit des Propheten. Plötzlich war Elias nach der Strafweissagung verschwunden, plötzlich ist er jetzt wieder erschienen, um vielleicht ebenso plötzlich wieder zu verschwinden. Dann wird der enttäuschte König wutschnaubend seinen Minister anherrschen: Warum hast du Elias nicht sofort zu mir gebracht? Die Angst malt dem Minister die Schrecken eines gewaltsamen Todes vor die Seele: geschehen wird es sein um Abdias, der doch Jahve gefürchtet von Kindheit an (V. 12) und daher ein solches Los nicht verdient. Ist dir denn nicht bekannt, fragt Abdias, um einen Beweis seiner Gottesfurcht dem Propheten zu liefern, was ich getan, als Jezabel die Propheten Jahves ermordete, daß ich von den Jahvepropheten hundert Mann zu je fünfzig in Höhlen versteckte und sie mit Brot und Wasser versorgte? Und trotzdem sagst du: geh' und melde deinem Gebieter, Elias ist da! Willst du denn meinen Tod (V. 13 f.)?

Elias nahm den einmal gegebenen Auftrag nicht zurück, aber er nahm dem Minister die Furcht aus der Seele durch die kurze, eidliche Versicherung: So wahr der Herr der Heerscharen lebt, dessen Diener ich bin, heute noch werde ich mich dem Könige zeigen (V. 15). Da ging Abdias hin, um Achab die Meldung zu erstatten. Von der Wortknappheit des Propheten sticht ab der Wortreichtum des Ministers: Angst macht beredt.

Aus dem Munde des Abdias erfahren wir, wie grausam Jezabel die Propheten Jahves verfolgte. War dieses Wüten der unmittelbare Anlaß oder die Folge der Regenlosigkeit verkündenden Weissagung des Elias? Sicher ist, daß zur Zeit, als die Unterredung zwischen Abdias und Elias stattfand, Abdias die hundert Propheten nicht mehr mit Speise und Trank versorgte.[1]) Waren sie ins Ausland geflohen? Hätte Jezabel des Elias habhaft werden können, auch er wäre ein Opfer weiblichen Fanatismus geworden. Man wird auf den stachelnden Haß Jezabels es zurückführen dürfen, daß Achab so aufdringlich, so peinlich-eifrig nach Elias fahnden ließ. Ihm genügte nicht einfaches Nein, durch einen Eid mußten die fremden Höfe bekräftigen: der Gesuchte ist nicht hier. Gewiß auch der tyrische

[1]) Ich habe sie mit Brot und Wasser versorgt, sagt Abdias zu Elias (V. 13, Schluß).

Hof. Und gerade im Reiche des Vaters der Jezabel weilte der Gesuchte, der nicht gefunden werden konnte, weil Gott den Schleier der Verborgenheit über ihn gebreitet.

Daß Achab zu allen Völkern der Erde gesandt und ihnen allen den Schwur abgenommen hat, Elias befinde sich bei ihnen nicht, ist nicht sagenhafte, sondern wirkliche modern-rationalistische Uebertreibung.[1]) Mit Abdias denkt der verständige Leser an die Israel benachbarten Höfe.

Rationalistische Schrifterklärung[2]) betrachtet das Zusammentreffen des Propheten und Ministers als eine zum Zweck der Ausführung erfundene Szene, als ein charakteristisches Beispiel des „ausführenden" Stils. Das Zusammentreffen des Elias mit dem Träger der Staatsgewalt sei nämlich verdoppelt worden, indem der folgenden Zusammenkunft des Propheten mit dem König die minder bedeutsame mit dem Wesir vorangesetzt wurde. Weil die Begegnung zwischen Elias und Abdias dem Stoffe nach nicht durchaus notwendig gewesen, wohl aber jene zwischen Elias und Achab, sei erstere als bloße Stilblüte zu fassen. — Was nicht alles ließe sich mit derartiger Begründung leugnen! Daraus, daß das Zusammentreffen des Elias mit Abdias keine absolute Notwendigkeit war, folgt keineswegs, daß es nicht stattgefunden hat. Elias wollte den ordentlichen Weg gehen: er ließ durch den Minister beim König sich melden. Das sollte nicht glaublich sein?

Flavius Josephus, der Talmud, manche ältere und neuere Erklärer halten den Minister Abdias und den Propheten Abdias für ein und dieselbe Person.[3])

Der Zweifel an der Geschichtlichkeit der Person des Abdias spöttelt: ein eigentümliches Bild dieser Minister, der sich bemüht, die Fehlgriffe seines hohen Herrn in der Stille und im Kleinen wieder gut zu machen.[4]) — Kennt die Geschichte nicht Beispiele von Ministern, die besser gewesen als ihre Gebieter? Man denke an Roboam und seine alten Minister (1 Kg 12, 6 ff.), an Nero und seinen Minister Seneka, an Heinrich VIII. und seinen Minister Thomas Morus. — Bei dem Reichtum Palästinas an Höhlen[5]) war es für Abdias nicht allzuschwer, hundert Jahvepropheten vor dem Grimm seiner hohen Herrin Jezabel zu verbergen.

Daß der Name Abdias ('obadjahu = Diener Jahves) so vortrefflich zu seinem Träger stimmt, kann kein Beweismoment für

---

[1]) Gunkel, a. a. O. 41 und 14.

[2]) Gunkel, a. a. O. 13 f.

[3]) Peters, Die Prophetie Obadjahs, Paderborn 1892, S. 2, Anm. 2.

[4]) Gunkel, a. a. O. 14.

[5]) So gibt es in den Tälern des Berges Karmel mehr als 2000 Grotten. Der Eingang in diese Höhlen ist so niedrig, die Gänge im Innern sind so enge und gewunden, daß es schwer wäre, diejenigen zu erreichen, die in denselben Zuflucht suchen (vgl. Am 9, 3). Mislin, a. a. O. 2. Bd., S. 53.

die Sagenhaftigkeit[1]) abgeben. Auf Grund des Namens könnte man ebenso die Geschichtlichkeit des Propheten Elias leugnen. Wie ausgezeichnet paßt der Name Elijahu = mein Gott ist Jahve, für den Propheten!

Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariä.

Von Dr Johann Ernst in Miesbach (Bayern).

I.

In der Abhandlung „Die leibliche Himmelfahrt Mariä und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis", die wir im II. Hefte der „Theologisch-praktischen Quartalschrift" (Jahrg. 1921, S. 226 ff.) veröffentlichten, haben wir dargelegt, daß die unbefleckte Empfängnis Mariä wohl einen starken Kongruenzgrund für ihre leibliche Aufnahme in den Himmel darbietet, diese aber keineswegs als eine „evidente und unmittelbare Konsequenz", als eine „notwendige Folgerung" aus der Immaculata conceptio erscheinen läßt.

In gleicher Weise und zum Teil in noch viel höherem Grade gilt dies von den Kongruenzgründen, die sonst für die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä geltend gemacht worden sind.

Auch heute gilt, was Serry (Exercit. histor., crit., polem. de Christo ejusque Virg. matre, 66, n. 3) geschrieben: Piae et religiosae sententiae de assumpto in coelos Virginis corpore tot summorum virorum testimonio, ipsiusque Ecclesiae consensione, piaque credulitate firmatae rationes quoque theologicae suffragantur, ... ex congruis videlicet ductae. Ubi enim facti res agitur verius quam dogmatis, quaeque ex Dei nutu atque arbitrio pendet unice, rationes, ut scholà loquitur, demonstrantes frustra quaesieris.

Unsere Leser kennen aus dem Brevier die Argumente, die der heilige Johannes von Damaskus für die körperliche Aufnahme Mariä in den Himmel entwickelt (Serm. 2 de dormit. B. Mariae V., c. 3 — Noct. 2, 15. Aug.): Wie sollte die, welche so innig mit Gott verbunden war, welche „das Leben" in sich aufgenommen, aus welcher das wahre Leben entströmte, die Mutter des lebendigen Gottes dauernd dem Tode und der Verwesung anheimgefallen sein? Wie sollte sie, die durch keine irdischen Gedanken und Gelüste je befleckt worden, zur Erde zurückgekehrt sein? Mußte,[2]) heißt es im 14. Kapitel der zitierten Homilie des heiligen Damascenus weiter, der Körper, der bei der Geburt des göttlichen Sohnes die jungfräuliche

---

[1]) Vgl. Gunkel, a. a. O. 14.

[2]) Das „Müssen" soll natürlich hier keine absolute Notwendigkeit ausdrücken. „(Wie bei den Vätern) sind auch in der Scholastik alter und neuer Zeit bei Anführung von Kongruenzgründen die Ausdrücke ‚debuit', ‚oportuit', ‚necesse fuit' allenthalben in Gebrauch, ohne daß damit eine eigentliche Notwendigkeit ausgedrückt werden soll", lesen wir in der „Zeitschrift für katholische Theologie" 1920, S. 408.

Unverletztheit bewahrt hat, nicht auch trotz des Todes die Unversehrtheit bewahren?

Diese Gedanken wurden in vortrefflicher Weise in dem pseudoaugustinischen, vielleicht noch aus der Karolingerzeit stammenden, nach Inhalt und Form ausgezeichneten Traktat De assumptione B. Mariae,[1] und dann von späteren Theologen[2] weitergeführt und entwickelt. Kurz zusammengefaßt werden diese Kongruenzgründe in einer von Vätern des vatikanischen Konzils beim Heiligen Stuhl eingereichten Denkschrift,[3] wo zur Befürwortung der Dogmatisation der Corporalis assumptio verwiesen wird auf die „rationes etiam theologicae petitae ex dignitate Matris Dei, ab excellenti virginitate, ab insigni super omnes homines et angelos sanctitate, ex intima cum Christo Filio conjunctione[4] et consensione, ex Filii in Matrem dignissimo affectu".[5]

Die hier skizzierten „theologischen Gründe" sind so einleuchtend, daß wir nicht bloß ohne Schwierigkeit begreifen und erklären können, wie leicht und allgemein die Lehre von der körperlichen Himmelfahrt Mariä Eingang und Verbreitung in der Kirche gewann, sie sind auch so schwerwiegend, daß hervorragende Autoritäten in der Theologie, wie Suarez (In part. III, qu. 37, a. 4, disp. 21, sect. 2, dub. 1) und Benedikt XIV., solche Theologen, welche die Assumptio corporalis, im Widerstreit mit der sententia communis theologorum, positiv zu leugnen oder zu bestreiten wagen würden, mit der nota temeritatis belegten.[6]

Noch viel weniger dürfte natürlich ein Prediger unserer Tage von dem Vorwurfe der „Verwegenheit" freizusprechen sein, der auf der Kanzel diesen Ehrenvorzug Mariä anzustreiten und zu leugnen sich unterfangen würde. Eine solche Leugnung und Bestreitung

---

[1]) Im Appendix zum 6. Band der Maurinerausgabe der Opera S. Augustini, col. 249, sqq. Vgl. dazu den Kommentar bei Passaglia, De immaculato Deiparae semper virginis conceptu sect. 6, n. 1474.

[2]) Vgl. Suarez, In part. III S. Thom. qu. 37, a. 4, disp. 21, sect. 2.

[3]) Concil. recent. Collect. Lacens. VII, 870. Vgl. dazu den Kommentar bei Janssens, Summa theol. V, 956 ff.

[4]) Vgl. den pseudoaugustinischen Traktat De assumptione B. Mariae V. c. 5: Putredo namque et vermis humanae est opprobrium conditionis, a quo opprobrio cum Jesus sit alienus, natura Mariae excipitur, quam Jesus de ea suscepisse probatur. Caro enim Jesu caro est Mariae.

[5]) Vgl. a. a. O.: Numquid non pertinet ad benignitatem Domini, matris servare honorem, qui legem non solvere venerat, sed adimplere? Lex enim sicut honorem matris praecipit, ita inhonorationem damnat. Qui enim in vita prae ceteris illam gratia sui conceptus honoravit, pium est credere singulari salvatione eam in morte et speciali gratia honorasse.

[6]) De Lugo, De virtute fidei divinae disp. 20, sect. 3, n. 96: Propositio temeraria apud censores theologos est, quae communi Patrum sensui opponitur, aut quae contra doctores theologos sentit sine sufficienti fundamento.... Talis erit, si aliquis dicat.... B. Virginem non esse assumptam in corpore et anima in coelum.

wäre geradezu ein Aergernis für das katholische Volk, eine schwere Beleidigung seines christlichen Sinnes und Gefühles.[1])

Wie sehr dem einfachen Gefühle der gläubigen Seele die Annahme der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel entspricht, mag eine Stelle aus dem Tagebuch der bekannten Dichterin und Konvertitin Kordula Wöhler (Peregrina) dartun, welche zwei Jahre vor ihrem Uebertritte zur katholischen Kirche niedergeschrieben wurde (J. Mayer, Alban Stolz und Kordula Wöhler³, S. 204):

„Ich meine, es könnte gar nicht sein, daß der Leib, der den Gottessohn getragen und geboren, daß der des Todes Verwesung schauen sollte. Dieser heilige Leib, dieser Gottestempel konnte und durfte nicht in der Erde verwesen; die Ehre Gottes erforderte es, darum mußte die Gottesmutter mit Seele und Leib in den Himmel aufgenommen werden. Dieser Glaube muß sich jedem Herzen als feste Gewißheit aufdrängen, wenn es das hohe, himmlische Wort überdenkt: ‚Gottes Mutter'."

Anderseits freilich darf man nicht übersehen, daß derlei Dezenz- und Konvenienzgründe, so sehr deren schweres Gewicht anzuerkennen ist, doch niemals eine volle, absolute Sicherheit geben können. Die oben angeführten Konvenienzgründe besagen wohl wirkliche, aber keine absoluten Rechtstitel auf die antizipierte Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariä.

Wir müssen es als Uebertreibung befinden, wenn es bei Scheeben, Dogmatik III, 578, Nr. 1747 heißt: „Dieses Uebel (der Verwesung) gehört zu denjenigen, welche aus analogem Grunde, wie bei Christus, auch bei Maria, als mit ihrer Würde und Stellung und insbesondere mit der Weihe ihres ganzen Wesens durch die bräutlich-mütterliche Einheit mit Christus absolut unverträglich, ausgeschlossen sind, und so ist der Satz des Psalmes: ‚Du wirst deinen Heiligen die Verwesung nicht schauen lassen', mit innerer Notwendigkeit auch auf Maria auszudehnen"; oder wenn wir bei Renaudin, Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä, S. 1, lesen, daß das Privilegium der leiblichen Aufnahme „sich als unbedingt notwendige Krönung der Gesamtheit aller Gnadenvorrechte der allerseligsten Jungfrau erweist"; oder bei Nicolas, Die Jungfrau Maria, 2. Teil, 22. Kapitel (übersetzt von Reiching II, 489): (Die Gemeinschaft zwischen dem Sohne und der Mutter) „erlaubt uns nicht, ohne Beleidigung gegen Jesus anzunehmen, daß Maria die Beute des Grabes gewesen sei."

Das „decet" begründet eine summa probabilitas, aber niemals eine certitudo fidei.

Schon im pseudoaugustinischen Traktat De assumptione B. Mariae V. c. 8 finden wir diese Art von Argumentation, für welche man später die kurze Formel „Potuit, decuit, ergo fecit" gefunden hat: De cujus (Christi) potestate si nullus dubitet ecclesiasticorum, quia possit matrem sine corruptione in perpetuum servare: cur dubitandum est voluisse, quod attinet ad tantae benignitatis gratiam?.... Christus autem Dei virtus est et Dei sapientia, cujus.... velle omnia, quae sunt justa et digna.

Gegen solche Art zu argumentieren zitiert Raynaud (Diptycha Mariana, Caut. III, n. 7) mit guter Berechtigung die Sätze Gersons: In rebus ad extra non ideo Deus dicendus est facere aliqua, quia decentia sunt et bona; sed econtra potius ideo aliqua dicuntur et sunt bona, quia Deus talia vult esse illa. Und wieder: Neque placet ratiocinatio nonnullorum generalis, dum arguunt: Deus potuit conferre hanc gratiam matri

---

[1]) „Die hohe und höchste Wahrscheinlichkeit (der leiblichen Himmelfahrt Mariä) ist von ernsten Katholiken nie bestritten worden", sagt Scheeben in der „Literar. Rundschau" 1883, Nr. 22, Sp. 675.

suae, ergo contulit. Potuit itaque dare fruitionem patriae ab instanti conceptionis, cum aliis multis, quae certum est (eum) non dedisse.

Uebrigens will auch der Verfasser des Traktates De assumptione B. Mariae V., so sehr er die von ihm entwickelten Dezenzgründe betont, denselben keineswegs eine absolute Bedeutung, eine zwingende Beweiskraft zusprechen. C. 6 gibt er seine Ansicht nur bedingt: Si non obviaverit necdum perspecta auctoritas, vere credo, et per quod (Maria) genuit (= corpus); quia tanta sanctificatio dignior coelo est quam terra. Er will sagen: Solange den von mir entwickelten (Kongruenz-) Gründen nicht andere entscheidende Gegengründe entgegengestellt werden, halte ich fest an meiner Auffassung, daß Maria auch dem Leibe nach in den Himmel aufgenommen ist.

Die weitere Konsequenz des Dargelegten führt dahin, daß allein auf die besprochenen Kongruenz- und Dezenzgründe niemals eine dogmatische Definition der leiblichen Himmelfahrt Mariä gegründet werden kann.

Diese Folgerung zieht auch Renaudin, sonst einer der eifrigsten Anwälte der Definierbarkeit der Corporalis assumptio, wenn er (De la définition dogmatique de l'Assomption de la S. T. Vierge, S. 32) seine Erörterung über die „raisons de convenance" mit dem Fazit schließt: „Das sind die hauptsächlichen Gründe, welche, abgesehen von jeder anderen Autorität, den Glauben an die körperliche Himmelfahrt Mariä begründen; aber sie ergeben keine volle Sicherheit. Andere Beweggründe, die uns verborgen sind, andere ganz ebenso in sich harmonische Pläne, andere ebenso hochgedachte Mittel konnten den Willen Gottes dahin neigen, Unsere Liebe Frau auf eine andere, ihren Prärogativen konforme Weise zu verherrlichen."[1])

In der Tat würden wir, wären solche Konvenienz- und Dezenzgründe, wie die oben besprochenen, absolut entscheidend, manches in der Heilsgeschichte schwer verstehen können. Wer würde wohl a priori, bevor er von der evangelischen Leidensgeschichte des Herrn Kenntnis genommen, es mit der Würde Gottes verträglich und darum für angängig, ja für möglich gehalten haben, daß die unendliche Majestät des menschgewordenen Sohnes Gottes, des Königs Himmels und der Erde, sich von gemeinen Menschen anspeien, mit sich Komödie spielen, sich als Spottkönig behandeln und mit Dornen krönen ließ? Scheeben betont (Dogmatik III, 579 f.) mit Recht, daß schon der Gedanke an die Verwesung des Leibes Mariä, in dem sich das große Geheimnis der Inkarnation, die Vermählung der Menschheit mit der Gottheit vollzogen, „dem christlichen Gefühle Schaudern erregt", was der alte pseudoaugustinische Traktat De assumptione B. Mariae V., c. 6, mit den Worten ausdrückt: Illud ergo sacratissimum corpus.... escam vermibus traditum in communi sorte putredinis quia sentire non valeo, dicere perhorresco. Aber erweckt der Gedanke an den angespienen und so blutig verhöhnten Ecce homo dem christlichen Gefühle ein minderes Schaudern?

---

[1]) Vgl. auch Terrien, La Mére de Dieu I, 318, note 1: Des raisons de convenance, fissent-elles la certitude, ne peuvent motiver une définition où la vérité est proposée comme révélée.

„Gottes Gedanken sind nicht wie der Menschen Gedanken und Gottes Wege sind nicht wie der Menschen Wege“ (Isaj 55, 8). Das muß uns zu einiger Vorsicht mahnen gegenüber den auf dem bekannten „Potuit, decuit, ergo fecit“ aufgebauten Argumentationen. Gott muß nicht immer das an sich Beste tun, ganz besonders nicht immer das, was unser kurzsichtiger Menschenverstand als das Beste oder allein Geziemende anzusehen geneigt ist. Und Gottes Gaben sind frei gewollte Gaben!

II.

Den Kongruenzgründen, die für sich wohl eine hohe Wahrscheinlichkeit, aber keine absolute Sicherheit, keine certitudo fidei für die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä begründen können, dürfen wir auch „das erste und bedeutendste biblische Argument aus Gen 3, 15“[1]) zuzählen, das in dem auf dem vatikanischen Konzil von 200 Mitgliedern eingebrachten Antrag auf dogmatische Definition als ein Hauptargument geltend gemacht und auch sonst von den Befürwortern der Dogmatisation vielfach in bevorzugter Weise herangezogen wurde.[2])

Es handelt sich um das sogenannte Protoevangelium: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, deinem Samen und ihrem Samen, und sie wird dir den Kopf zerschmettern.“

„Die volle Gleichmäßigkeit mit ihrem Sohne“, hat man gesagt,[3]) „ist ein Grundzug des Lebens der Gottesmutter.... Die Feindschaft zwischen Christus und der Schlange vollendet sich zum ewigen Siege in dessen Tod, Auferstehung, Aufnahme und Thronen auch der menschlichen Natur nach zur Rechten des Vaters. Von der Mutter dieses Sohnes aber ist auch eine Feindschaft verkündet, die es ausschließt (nicht bloß, daß sie irgend einen Augenblick unter der Gewalt der Sünde gestanden,[4]) sondern auch), daß sie in die Gewalt des Todes anders gekommen und anders unter derselben geblieben, als in Nachahmung ihres Sohnes. Auferweckung von den Toten und Himmelfahrt durch dessen Verdienst und Kraft ist ihr voller Sieg über die Schlange durch ihren ‚Samen‘.“

Gewiß, als Konvenienzgrund für die Auferweckung und leibliche Himmelfahrt Mariä läßt sich diese Deduktion sehr gut hören. Die „Vollendung“ der Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe durch die antizipierte Auferstehung und dadurch die Bewahrung Mariä vor der letzten Konsequenz des Sündenfalles der Stamm-

---

[1]) Scheeben, Dogmatik III, 584, Nr. 1755. — Ueber Renaudins biblisch-typologisches Argument für den behaupteten Offenbarungscharakter der Lehre von der Corporalis assumptio gedenken wir uns an einem anderen Orte ausführlich zu äußern.

[2]) Vgl. Scheeben, Dogmatik III, 581 ff.; Janssens, Summa theol. V, 945; Katschthaler in der „Theol.-prakt. Quartalschrift“ 1890, S. 298 ff.

[3]) Al. Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift, S. 207.

[4]) Al. Schäfer, a. a. O.

eltern, paßt sehr gut in den Rahmen der protoevangelischen Verheißung; aber in dieser einen strikten Beweis für die Corporalis assumptio zu finden, ist man nicht berechtigt.

Einmal ist die Gleichförmigkeit zwischen Maria und ihrem göttlichen Sohne keine „volle" im absoluten Sinne.[1]) Denn sonst hätte Maria auch den Märtyrertod oder gar den Kreuzestod gleich ihrem göttlichen Sohne erleiden müssen.

Und dann darf man wohl der Meinung sein, daß eine volle Feindschaft zwischen der Gottesmutter und der Schlange, ein voller Sieg Mariä über den Satan schon darin gegeben ist, daß sie vom Lebensanfang bis zum Lebensende frei war von aller Sünde. „Wo Sünde, da hat der Satan gesiegt", sagt Schäfer a. a. O. S. 116. Und umgekehrt, wo keine Sünde, da ist der Satan besiegt. Im Freisein von jeglicher Sünde besteht der „vollste Triumph", von welchem die Bulle Ineffabilis redet, wenn sie verkündet: Sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum illo (ejus divino filio) et per illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit. Von allen Christen hat der Völkerapostel das Wort gesprochen (Röm 8, 1): Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant. Umsomehr natürlich muß von der heiligen Gottesmutter gelten, daß an ihr „nichts Verdammliches" war, nichts, was eine Herrschaft des Satans über sie bedeutete. Eine accelerata resurrectio erscheint keineswegs als durchaus notwendig, um von einem vollen Siege Mariä über den alten Feind, die Schlange, reden zu können. Gilt ja schon für jeden in Christus Gerechtfertigten das Wort des Apostels (Hebr 2, 14): ut Christus per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum, et liberaret eos, da die Rechtfertigung den Anspruch auf die künftige Auferstehung und leibliche Verklärung, den endlichen Sieg über „den Teufel, der die Herrschaft des Todes hatte", in sich schließt.

Was das Protoevangelium von der Feindschaft des Weibes und ihrem vollkommenen Sieg über die Schlange vorausverkündet, kann wohl für Maria die Ueberwindung des Todes, als einer Folge der Sünde, durch eine antizipierte Auferstehung mit einbegreifen, muß es aber nicht mit absoluter Notwendigkeit.

Das eben Gesagte gilt noch mehr von dem Argument, das wir bei Terrien (La Mère de Dieu II, 343 ff.) entwickelt finden.

Der hervorragende französische Mariologe findet die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel einbeschlossen in der Plenitudo gratiae, die der seligsten Jungfrau zuteil geworden ist. Als plena,

---

[1]) Es ist Uebertreibung, wenn es bei Passaglia, De immaculato Deiparae conceptu sect. VI, n. 1482, heißt: Sustinuit ergo (Deipara) sepulcrum fasciasque mortuarias, ut filium in semetipsa ad unguem exprimeret.

nicht semiplena gratiae habe — nach einem Worte des Papstes Alexander III. — der Engel die auserwählte Gottesmutter begrüßt. „Wenn die Fülle jeder Gnade Mariä Eigentum ist,[1]) warum ihr unter so vielen andern die in Rede stehende hervorragende Gnade der Assumptio corporalis absprechen?" (S. 344.)

Der Schluß erscheint als einfach und zwingend, wenn man die Prämisse in ihrer absoluten Uneingeschränktheit hinnimmt. Wir aber möchten hier uns dem Proteste anschließen, den Pohle (Dogmatik II², 252 f.) gegen das Prinzip und die Methode erhebt, der heiligen Gottesmutter wegen der ihr eignenden Plenitudo gratiae alle denkbaren Vorzüge zuzuschreiben.[2]) Pohle erklärt diese „leider auch von Terrien jüngst empfohlene und gehandhabte Methode" für falsch und unstatthaft, zu unannehmbaren Konsequenzen führend, wie zur Uebertragung sämtlicher Gnadengeschenke des paradiesischen Urstandes auf Maria, oder zu der von Christoph Vega in seiner Theologia Mariana (Lyon 1653) vertretenen Annahme, daß Maria ihr ganzes Leben lang die visio beatifica genossen habe, oder zu der „trotz ihrer Befürwortung durch den heiligen Alfons von Liguori und neuestens durch Terrien gänzlich unhaltbaren, erst seit dem 14. Jahrhundert aufgekommenen Annahme, daß Maria bereits im Mutterschoße oder gar seit dem ersten Moment ihrer Erschaffung Selbstbewußtsein und den vollen Vernunftgebrauch besessen habe.[3]) Wie ließe sich ein solches außerordentliches Privilegium auch beweisen?"[4]) Hieher gehöre auch „die allerneueste Lehre

---

[1]) Schon Ambrosius Catharinus erklärt es in seinen gegen Kajetan gerichteten Annotationes (l. IV) als sicheres und unanfechtbares Prinzip, quod quidquid gratiae potest excogitari sub Christo, B. Virgini sit de facto concessum. Vgl. Raynaud, Diptycha Mariana, Caut. III, n. 5.

[2]) Der heilige Thomas stellt die Zulässigkeit einer solchen Auffassung ausdrücklich in Abrede (III, qu. 7, a. 10, ad 1): Beata Virgo dicta est plena gratia non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia, qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae, sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam, quia scil. habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa a Deo, ut esset scil. mater Unigeniti ejus.

[3]) Die Zensur „gänzlich unhaltbar" ist wohl etwas zu stark. Vgl. Raynaud, Diptycha Mariana, P. II, Punct. II, n. 53, wo die These verteidigt wird, B. Virginem in primo momento sui esse donatam fuisse usu rationis et libertate, de qua praerogativa non puto dubitandum, si admittamus Joannem Baptistam eam habuisse in utero matris, cum exultavit in gaudio, ad Christi adventum: quae est constans Patrum sententia apud Canisium, ...apud Suarem etc..... Si ergo Baptista ad exercendos in materno utero actus supernaturales obtinuit eam accelerationem usus rationis, quanto aequius est, idem privilegium tantopere conferens ad sanctitatem et perfectionem optimo modo consequendam B. Virgini concedere? Freilich, von einem strikten „Beweis für dieses außerordentliche Privilegium" kann keine Rede sein.

[4]) Thomas von Aquin, S. Th. III, qu. 27, a. 3: (B. Virgo) non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc est enim speciale privilegium Christi. Vgl. Petavius, De Incarn. l. XIV, c. 8, n. 10.

von Jeanjaquot (Simples explications sur la coopération de la Vierge à l'oeuvre de la rédemption, Paris 1875), „daß Maria schon zu ihren Lebzeiten alle Personen einzeln erkannt und gekannt habe — wie jetzt im Himmel —, die jemals zu ihr als der ‚Mutter der Christenheit' ihre Zuflucht nehmen würden". Auch „Scheeben (Dogmatik § 278) geht hier zu weit, wenn er die beschauliche Betrachtung Marias zu einer stetigen, nicht einmal im Schlafe unterbrochenen Ekstase erhebt".[1])

Aber eben wegen solcher unannehmbaren Konsequenzen müssen wir gegen die Auswertung des Prinzips von der Plenitudo gratiae Mariae[2]) in der Frage der Assumptio corporalis Stellung nehmen, nach der alten Logikregel: Qui nimium probat, nihil probat.

Gegenüber der absoluten Auffassung des Prädikates „gratia plena" beachte man ferner, daß in der göttlichen Offenbarung (Apg 6, 8) auch der heilige Stephanus „plenus gratia" genannt wird.[3]) Wird man für den heiligen Erzmärtyrer ähnliche Folgerungen aus seiner Plenitudo gratiae ziehen können?[4])

Gewiß ist es Gemeinlehre der Theologen, daß die heilige Gottesmutter, was die Heiligkeit der Seele und die hier einschlägigen Vollkommenheiten anlangt, keinem der Heiligen und in keiner Hinsicht nachsteht. Bei Raynaud, Diptycha Mariana, Caut. III, n. 9, lesen wir: Ita accipienda est plenitudo gratiae praedicta, ... ut nulli alteri purae creaturae auctior de facto communicata sit gratia

---

[1]) Mit Recht fragt Pohle (a. a. O. S. 254 f.): „Welchen Zweck sollen solche auf willkürlicher Mystik beruhende Extravaganzen haben? Hat die Größe der Gottesmutter wirklich derartige Uebertreibungen nötig?..... Maria ist so groß und so begnadigt, daß es einer künstlichen Hinaufschraubung nicht bedarf. Was man nicht beweisen kann, soll man auch nicht behaupten."

[2]) Es darf hier wohl des Kanons gedacht werden, den Petavius (De Incarn. l. XIV, c. 8, n. 9) im Anschluß an Gerson aufstellt. Nachdem der große Dogmenhistoriker als „duodecima veritas" mit Gersons Worten dargelegt: Christus contulit matri suae ab initio et consequenter illas et tantas gratias, quas et quantas cognovit esse convenientes secundum ordinem suae sapientiae; et in hac veritatis soliditate debet esse contentus quilibet Christianus, quantumlibet sit devotus, stellt er als 15. Regel auf: Christus potuit dare multas gratias humanitati suae et dilectissimae matri pure gratis, quas tamen actualiter et de facto non contulit. Et oppositum asserere est falsum et temerarium et haereticale. Daran fügt Petavius die 16. Regel Gersons: Si gratias illas, quas dare potuit humanitati vel matri suae, reipsa dedisset, utique decens hoc fuisset, quod tamen decens non fuit secundum ordinem sapientiae suae. Ex quo falsam esse concludit (Gersonius) hanc ratiocinationem, qua plures ait uti consuevisse: „Christus potuit et potest multa facere, et hoc decet eum: Ergo fecit aut faciet." (Vgl. auch Raynaud, Diptycha Mariana, Caut. III, n. 5 bis 11.) Es wäre wohl an der Zeit, daß man sich der, wie Petavius a. a. O. sagt, „goldenen Regeln Gersons" erinnerte!

[3]) Zieht man den griechischen Originaltext zu Rate, so kann man sogar finden, daß von Stephanus der schärfere Ausdruck (πλήρης χάριτος), von Maria (Luk. 1, 28) aber der minder scharfe (κεχαριτωμένη) gebraucht ist.

[4]) Vgl. S. Thom., S. Th. III, qu. 7, a. 10, ad 1.

ac perfectio ex iis, quae ad animae sanctitatem et puritatem et majorem cum Deo conjunctionem spectare queunt. Id, quod... ratum ac fixum apud omnes esse praemisimus. Aber die antizipierte Auferstehung und leibliche Himmelfahrt Mariä gehört nicht zu dieser Gattung von Gnadengaben, welche die Seele nach ihrer Heiligkeit vervollkommnen. Zudem ist auch kein Beispiel sicher konstatiert, daß das Privilegium der vorzeitigen leiblichen Verklärung einem anderen Heiligen zustatten gekommen ist.

Gewiß liegt in dem „Plena gratia“ ein Probabilitätsgrund für die körperliche Aufnahme Mariä in den Himmel; aber nur unter der Voraussetzung, daß diese bereits anderwärts als Offenbarungswahrheit sicher bewiesen ist, kann man mit Terrien (a. a. O. S. 346 f.) sagen: Die Assumptio corporalis ist im Engelgruß „zwar nicht explicite, aber doch implicite geoffenbart“.

In der Pastoralschule des Weltapostels Paulus.

Gedanken zunächst für junge Seelsorgspriester.

Von Josef Schweizer, Pfarrer in Brandenberg, Tirol.

(Fortsetzung.)

Eine ganz vorzügliche Pflicht für den Priester ist,

6. **den Gläubigen als Tugendmuster voranzuleuchten und sie durch gutes Beispiel zu erbauen.**

Paulus, das Beispiel priesterlicher Vollkommenheit.

Jeder Diener Gottes und der Kirche soll mit dem heiligen Paulus von sich sagen können: „Niemanden sollen wir irgend einen Anstoß geben, damit unser Amt nicht gelästert werde, sondern in allen Dingen uns als Diener Gottes erweisen durch große Geduld in Trübsalen, in Nöten, in Aengsten, in Schlägen, in Kerkern, in Empörungen, in Mühseligkeiten, in Wachen, in Fasten, durch Keuschheit, durch Wissenschaft, durch Langmut, durch Freundlichkeit, durch den Heiligen Geist, durch ungeheuchelte Liebe, durch wahrhaftige Rede, durch Kraft Gottes, durch die Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken“ (d. i. Waffen zu Schutz und Trutz: in der Rechten hält man das Schwert zum Angriff, in der Linken den Schild zur Abwehr. Die Waffen der Gerechtigkeit sind also alle Mittel, welche sie dem Menschen darbietet, den Kampf mit allen Feinden seines Heiles siegreich zu bestehen), „bei Ehre und Schmach, bei schlechtem und gutem Rufe, als Betrüger und doch Wahrhaftige, als Unbekannte und doch Bekannte, als Sterbende, und siehe, wir sind am Leben, als Gezüchtigte und doch nicht Getötete, als Traurige und doch

allzeit Fröhliche, als Arme und doch viele bereichernd, als nichts habend und doch alles besitzend".[1])

Im Briefe an die Römer lesen wir: „Wenn nun du ein Jude heißest, dich auf das Gesetz steifest und dich Gott rühmest, seinen Willen kennst und vom Gesetz belehrt, das Bessere anerkennst und dir selbst zutrauest, ein Führer der Blinden zu sein, ein Licht derer, die im Finsteren sind, ein Unterweiser der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen" (d. h. wenn du auf die Heiden als Blinde, Törichte, Unmündige u. s. w. hoffärtig herabsiehst — Weinhart), „der die Richtschnur der Wissenschaft und Wahrheit im Gesetze besitze, wie belehrst du nun einen anderen und dich selbst belehrst du nicht, predigest, nicht zu stehlen und stiehlst, sagst, man soll nicht ehebrechen und brichst die Ehe, verabscheust die Götzen und begehst Tempelraub, rühmest dich des Gesetzes, entehrest aber Gott durch Uebertretung des Gesetzes; denn der Name Gottes wird eurethalben gelästert unter den Heiden, wie geschrieben steht."[2])

---

[1]) 2 Kor 6, 3 ff. Als junger Kaplan an der Seite eines mehr als 70jährigen edlen Priestergreises — so wird der Korrespondenz der Assoc. pers. sacerd. 1906, 69 f. aus der Diözese Seckau berichtet — mußte ich in strenger Winterszeit einmal an einem Tage nebst Besorgung des katechetischen Unterrichtes drei recht beschwerliche Versehgänge machen und dazu den letzten zur Nachtzeit. Bei diesem übermannte mich nun die Ungeduld, welcher ich leider durch einige scharfe Worte mehrmals Ausdruck verlieh. Was geschieht? Auf einmal steht der Versehbote mitten im Walde an einem Kreuzungswege still, setzt die Laterne und das Versehglöckchen hin in den Schnee und sagt: „So, Hochwürden, weil S' vom Brummen nicht aufhören, können S' allein zum Kranken gehen; ich kann nichts dafür, daß Sie sich so plagen müssen, ich bin ja selbst nur ein gesandter Bote." — Tableau! Schamröte mußte meinen ganzen Leib bedeckt haben, denn ich mußte mich nun entschuldigen und gute Worte gebrauchen, damit der Bote mein Führer blieb. Als ich dann im Krankenzimmer ankam, erfaßte mich neue Scham und Reue über meine Ungeduld, denn der schwerkranke Bauersmann sprach alsbald mit aufgehobenen Händen voll Sehnsucht: „Hochwürden, nur geschwind unsern lieben Herrgott, ohne den ich nicht sterben will; beichten werde ich schon nach der heiligen Kommunion." — Ein lieber Mitbruder, dem ich seinerzeit mein Erlebnis mitteilte, bekannte mir folgendes: Aerger als dir, erging es mir bei einem ähnlichen Versehgang. Ich wurde nachts, bei heftigem Schneegestöber, zugleich mit dem Arzte zu einer „soror pia" gerufen, die als „hysterisch" bekannt, sich wiederholt nur nachts versehen ließ. Der Arzt ging zuerst zur Kranken und sagte mir nach der Untersuchung, daß es durchaus nicht so gefährlich sei. So gab ich nun der Kranken zuerst in einigen scharfen Worten meinen Unwillen kund und setzte mich dann zum Bette, um die confessio abzunehmen. Was geschieht? Die Kranke sagt zu meiner größten Beschämung: „Hochwürden, jetzt beichte ich Ihnen nicht, denn Sie sind nicht mehr im Stande der Gnade!" Der arme Mitbruder mußte vor der Kranken Akte der Reue erwecken, um nicht „weiß" heimkehren zu müssen. „Ich bitte euch, wandelt würdig des Berufes, wozu ihr berufen seid, mit aller Demut und Sanftmut, mit Geduld, einander ertragend in Liebe!"

[2]) Röm 2, 17 ff.

An die Thessalonicher schreibt der Apostel: „Ihr seid Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und tadellos wir uns bei euch erwiesen haben, nachdem ihr gläubig geworden seid",[1]) d. i. wie vorwurfsfrei in unserem Verhalten sowohl gegen Gott als gegen den Nächsten wir vor euch, den Gläubigen, erschienen (Weinhart). Und: „Vermeidet jeden Schein des Bösen!"[2])

Seinem geliebten Schüler Timotheus legt der Apostel nachdrucksvoll ans Herz: „Sei ein Vorbild für die Gläubigen im Wort, im Wandel, in Liebe, im Glauben, in Keuschheit."[3]) Noch einmal schärft der heilige Paulus dieses Gebot ein in seinem Briefe an Titus: „**In allen Dingen** erweise dich selbst als Vorbild guter Werke, in der Lehre, in der Unsträflichkeit, in der Würde!"[4])

„Das gläubige, katholische Volk", so schreibt ein Konfrater,[5]) „erwartet vom Priester, daß er **in allem** gewissenhafter, gottesfürchtiger und tugendhafter ist als die gewöhnlichen Alltagsmenschen. Selbst die ungläubigen und gottentfremdeten Weltkinder stellen in sittlicher Hinsicht höhere Anforderungen an die Diener der Kirche als an die Laien. Mit Argusaugen beobachten sie ihr ganzes Verhalten und es ist merkwürdig, wie zart und feinfühlend sie in diesem Stücke sind. Selbst der Mangel an gewöhnlicher, christlicher Aszese und an Streben nach christlicher Vollkommenheit entgeht ihnen nicht, eine Tatsache, die ihre eigene Verantwortung sicherlich erhöht und deutlich zeigt, daß auch „sie keine Entschuldigung haben". Ihr Auge ist ja vortrefflich geschärft für die Forderungen des christlichen Sittengesetzes, das sie so gerne mit einer leichten Handbewegung abzutun suchen. Ein Vorfall, der nicht allzuweit in die Vergangenheit zurückreicht, möge das Gesagte illustrieren. „Ein katholischer Pfarrer, der treu und gewissenhaft lange Zeit an einem anstrengenden und arbeitsreichen Seelsorgerposten ausgehalten hatte, wurde durch ein schweres Leiden dienstuntauglich. In seiner Krankheit ließ er sich von einem Arzte behandeln, der zwar katholisch getauft, aber von Jugend an als leichtfertiger Lebemensch in der Gegend bekannt ist. Der Priester war in seiner Krankheit oft recht verzagt, kleinmütig und ganz besonders ‚wehleidig'. Dem Arzte erschien dies sehr auffallend. Er meinte, ein Priester würde sich besser als ein anderer Mensch in kranken Tagen zurechtfinden und war hier enttäuscht. In Wirtschaften und in Bekanntenkreisen machte sich der Arzt über die Aszese der Priester lustig. Ihre moralische Kraft müsse nicht weit reichen und es müsse ihnen selbst nicht Ernst sein mit

[1]) 1 Thess 2, 10.
[2]) 1 Thess 5, 22.
[3]) 1 Tim 4, 12.
[4]) Tit 2, 7.
[5]) In der „Korrespondenz der Associatio pers. sacerd. 1912, 165 f.

dem, was sie anderen predigen, behauptete er, sonst wäre ein Verhalten, wie er es öfter an dem kranken Pfarrer beobachten könne, nicht denkbar."

Um den seiner Hirtensorge anvertrauten Gläubigen als Tugendmuster voranzuleuchten, muß der Bischof und jeder Priester nach dem heiligen Paulus[1]) „untadelhaft sein", d. h. unbescholten, vorwurfsfrei in seinem ganzen Wandel und Wesen (Allioli)[2]), „nüchtern", d. i. wachsam und scharfsinnig[3]), „klug", d. i. mit Einsicht und Klugheit sich selbst beherrschend und in allem ein vernünftiges Maß haltend (Weinhart), „gesetzt", d. i. im äußeren Würde und Anstand beobachtend (Weinhart), „sittsam, gastfrei, zum Lehren geschickt[4]), nicht dem Trunke ergeben[5]), kein

[1]) 1 Tim 3, 2 f.

[2]) „Dieses eine Wort schließt alle Tugenden in sich und verlangt fast Uebermenschliches. Denn wenn jede Sünde, auch ein unnützes Wort, des Tadels würdig ist, wo ist da jener, der ohne Sünde, das ist ohne Tadel, in der Welt lebt? Aber zum künftigen Hirten wird nur der gewählt, im Vergleich zu welchem die übrigen mit Recht Herde heißen. Es geht die Kraft des Lehrers verloren, wenn die Rede durch die Tat Lügen gestraft wird." Hieronymus, ad Ocean. ep. 69. Migne, P. L. 22, 662.

[3]) Chrysostomus: „Er soll mit tausend Augen versehen und keineswegs schwachen Geistes sein...; er muß sich nicht bloß um seine eigenen Angelegenheiten kümmern, sondern auch um die der andern. Er muß also wachen, er muß glühen und sozusagen Feuer schnauben vor geistigem Eifer, mehr als ein Feldherr, der Tag und Nacht seine Armee umkreist, muß er sich abmühen und muß Dienst tun, muß sich um alle sorgen und kümmern." Homil. 10 in 1. epist. ad Timoth. Migne, P. G. 62, 548. bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Chrysostomus VI, 119.

[4]) Hieronymus: „Durch heiliges Leben kann der Bischof (und jeder Priester) nur sich selbst nützen. Wenn er aber auch die Gabe des Wortes und der Wissenschaft besitzt, kann er sich und andere unterweisen und nicht bloß kann er die Seinen unterweisen und lehren, sondern auch die Gegner widerlegen, welche sonst leicht die Herzen der Einfältigen verkehren könnten." Comment. in ep. ad Tit. c. 1; Migne, P. L. 26, 604. „Ein unschuldiges Leben ohne Verkündigung des göttlichen Wortes schadet so viel durch Schweigen, als es durch das Beispiel nützt; denn durch das Gebelle der Hunde und den Stock des Hirten werden die wütenden Wölfe verscheucht." Hieronymus. Ad Ocean. ep. 69.; Migne, P. L. 22, 663.

[5]) Hieronymus: „Trunkenheit ist Sache der Possenreißer und Schwelger. Im Weine ist die Wollust. Wer aber wollüstig, der ist tot, obwohl er lebt; wer sich also betrinkt, ist gestorben und begraben. Die Trunkenheit einer Stunde hat Noah in eine schmähliche Lage versetzt, vor welcher Nüchternheit ihn 600 Jahre bewahrt. Lot, den Sodoma nicht überwand, ist vom Weine überwunden worden." Ad Ocean. ep. 69. Migne, P. L. 22, 663. „Wir wundern uns, daß der Apostel an Bischöfen und Priestern die Trunkenheit verdammt, da doch im alten Gesetze befohlen war, daß die Priester, wenn sie zum Dienst des Herrn in den Tempel gingen, überhaupt des Weines sich enthalten sollen... Man mag sagen, was man will, ich rede nach meinem Gewissen, ich weiß, daß Uebung der Enthaltsamkeit mir genützt, ihre Unterlassung aber geschadet." Ders. Comment. in ep. ad Tit. Migne P. L. 26, 600. „Nicht das Feuer des Aetna, nicht die vulkanische Erde, nicht der Vesuv noch

Schläger,[1]) sondern eingezogen, nicht zänkisch[2]), nicht habsüchtig, sondern er muß seinem Hause wohl vorstehen und gehorsame Kinder haben in aller Ehrbarkeit. Wenn aber jemand seinem eigenen Hause nicht vorzustehen weiß, wie wird der für die Kirche Gottes sorgen? Er darf kein Neubekehrter sein, daß er nicht aufgeblasen werde und nicht in das Gericht des Teufels falle. Er muß aber auch ein gutes Zeugnis von denen haben, die draußen stehen[3]), damit er nicht in Schmähungen und Fallstricke des Teufels falle".

Paulus und die apostolische Tugend der Uneigennützigkeit.

Um die Gläubigen durch sein Beispiel zu erbauen, verlangt der Weltapostel weiter von einem jeden Priester, daß er die vergänglichen Güter dieser Welt, jene Schlingen, durch die der Satan so viele Menschen in den Abgrund der Sünde und des ewigen Verderbens zieht, gering schätze. „Wir haben nichts in diese Welt hereingebracht", so lauten seine Worte, „und können ohne Zweifel auch nichts mitnehmen. Wenn wir aber Nahrung und Kleidung haben, so lasset uns damit zufrieden sein; denn die reich werden

---

der Olymp entbrennt in solcher Hitze, wie das Innerste eines Jünglings entflammt wird, wenn er angefüllt ist mit Wein und Speisen." Ders. ad Furiam: ep. 54. Migne, P. L. 22, 554. Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Hieronymus, I, 354.

[1]) Chrysostomus: „Der Priester ist ein Arzt der Seelen; aber ein Arzt tritt nicht gewalttätig auf, sondern er heilt und pflegt denjenigen, dem eine Gewalttat zugefügt worden." In ep. ad Tit. homil. 2; bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V. Chrysostomus IX, 429, Migne, P. G. 62, 673.

[2]) Hieronymus: „Nichts ist unverschämter, als die Anmaßung roher Leute, welche Geschwätzigkeit für Ansehen halten, welche immer zu streiten bereit sind und gegen die ihnen anvertraute Herde mit stolzen Worten donnern." Ad Ocean. epist. 69. Migne, P. L. 22, 663.

[3]) Hieronymus: „Wer untadelig ist, wird nicht nur von den Hausgenossen, sondern auch von den Auswärtigen gelobt. So also muß der Priester Christi sein, daß jene, welche die Religion schmähen, doch ihn nicht zu schmähen wagen", ad Ocean. ep. 69. Migne, P. L. 22, 664. — Chrysostomus: „Wie nun, wenn sie ihn verleumden würden ohne Ursache und bloß aus Neid? ... Das ist nicht wohl möglich; denn wer einen tadellosen Wandel führt, der ist auch bei den Heiden geachtet. Wie ist das zu verstehen?, fragt man. Höre, wie der Apostel von sich selbst sagt: ‚Bei üblem und bei gutem Rufe' (2 Kor 6, 8). Nicht sein Leben bemängelte man, sondern seine Predigt... Ein solches Leben also müssen auch wir führen und niemand wird uns verleumden, auch wenn er unser Feind und ein Ungläubiger ist. Ein durch seinen Wandel hervorragender Mann ist sogar diesen Leuten ehrwürdig; denn die Wahrheit stopft auch den Feinden den Mund." In ep. I ad Tim. homil. 10; bei Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Chrysostomus, IX, 124, Migne, P. G. 62, 550.

wollen, fallen in Versuchung und Fallstricke des Teufels und viele unnütze und schädliche Begierden, welche die Menschen in Untergang und Verderben stürzen; denn die Wurzel aller Uebel ist die Habsucht; einige, die sich ihr ergaben, sind vom Glauben abgefallen und haben sich in viele Schmerzen verwickelt. Du aber, o Mann Gottes, flieh' solches; strebe dagegen nach Gerechtigkeit, Gottseligkeit, Glauben, Liebe, Geduld, Sanftmut!"[1])

„Es ist allbekannt", schreibt Amberger, „wie die Gemeinde mit allgemeinem Vertrauen um den Hirten sich schart, von dem sie die Ueberzeugung gewonnen, daß er nichts suche und verlange als ihr ewiges Heil, daß er mit voller Wahrheit sagen kann: ‚Ich suche nicht das Eurige, sondern euch; ich will gerne Opfer bringen, ja mich selbst will ich aufopfern für eure Seelen.' Aber dahin ist das Vertrauen, wenn die Meinung sich verbreitet, der Hirte arbeite um irdischen Lohnes willen, er sehe zuerst auf die Wolle, dann auf die Schafe, oder wenn gar der ‚Vater der Armen' mit den Hilfeflehenden kein Mitleid hat bei gutem Einkommen, wenn er Schätze aufhäuft im unersättlichen Kasten, wenn er mit unnachsichtlicher Strenge eintreibt, was ihm gebührt, wenn er über ein verlorenes Stück seiner Habe größeren Jammer hat, als über den Verlust einer unsterblichen Seele." „Wahrlich, ein die Tätigkeit des Seelsorgers vergiftender Wurm ist es, wenn er bei seinen Bemühungen immer an Bezahlung denkt, wenn er alsobald um diese fragt, wenn er lieber das vornimmt, wovon er Gewinn sich hofft, zu anderem nur mit Widerwillen sich versteht und solches seinen Genossen im Amte zuzuschieben sucht! Möchten doch von so niedriger Gesinnung die Gläubigen niemals Kunde erhalten! Eine solche Kunde müßte wie Schnee und Eis auf ihre Herzen wirken."[2])

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) 1 Tim 6, 8 ff. Cf. Phil 4, 11.

[2]) A. a. O. S. 77 f. u. S. 484 Hieronymus: „Ich bitte dich und ermahne dich zu wiederholten Malen, daß du nicht das geistliche Amt für eine Art Kriegsdienstes haltest, das ist, daß du nicht im Dienste Christi irdischen Gewinn suchest, daß du nicht mehr besitzest, als zur Zeit des Eintrittes in den geistlichen Stand ... Denn es gibt Geistliche, die unter der Herrschaft des armen Christus Schätze besitzen, die sie unter dem Regiment des reichen und trügerischen Satans nicht besassen, so daß die Kirche sie als Reiche beseufzet, welche der Welt vorher als Bettler gedient. Dein Tischlein sollen kennen die Armen und die Fremdlinge, denen Christus als Gast sich zugesellt. Einen Geistlichen, der sich mit Gewinn abgibt, der aus einem Armen ein Reicher, aus einem Unbekannten ein Vornehmer geworden, fliehe wie die Pest." Ad Nepotian. ep. 52. Thalhofer, Bibl. d. K.-V., Hieronymus I, 307 f., Migne, P. L. 22, 531.

Das Martyrium als Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche.

Von Universitätsprofessor Dr Anton Seitz, München.

(Fortsetzung.)

Heldenmütig sind auch in den Tod gegangen für ihren falschen Propheten die kriegerischen Horden Mohammeds. Aber wie sticht ihr Heldensinn ab gegen den Heroismus des christlichen Martyriums? Ihre Haupttriebkraft bildet eitler irdischer Kriegsruhm und eine eigenartige himmlische Paradieseswonne, die Süßigkeit erdenhafter, mehr zu tierischem Leben herabdrückender als zu einem vergeistigten Dasein erhebender Wollust im Genuß auserlesener Tafel- und Haremsfreuden, ausgemalt in den glühendsten Farben sinnlichen Nervenkitzels: „Die (Allah) Nahegebrachten", kündet Sure 56[1]), „sind in Gärten der Wonne — auf durchwobenen Polstern —. Die Runde machen bei ihnen unsterbliche Knaben mit Humpen und Eimern und einem Becher von einem Born. Nicht sollen sie Kopfweh von ihm haben und nicht das Bewußtsein verlieren. Und Früchte, wie sie sich erlesen, und Fleisch von Geflügel, wie sie's begehren, und großäugige Huris gleich verborgenen Perlen, als Lohn für ihr Tun. Sie hören kein Geschwätz darinnen und keine Anklage der Sünde; nur das Wort: ‚Frieden! Frieden!' Und die Gefährten der Rechten sind (selig) unter dornlosem Lotos und Bananen mit Blütenschichten und weitem Schatten und bei strömendem Wasser. — Wir (= Allah) erschufen die Huris in (besonderer) Schöpfung und machten sie zu Jungfrauen, zu liebevollen Altersgenossinnen für die Gefährten der Gerechten." Ein solches Schlaraffenleben ist dem Bekenner des Islams alles, der eigene Glaube aber nicht viel wert, denn Sure 16, 111 gestattet ausdrücklich, denselben aus Furcht zu verleugnen. — Eine eigentümliche Ausgeburt mystisch-aszetischen Zelotismus und Fanatismus sind die Selbstpeinigungen mohammedanischer Derwische, die darauf ausgehen, durch die Praktiken des Dikhr = der Gebetsübung im Zustand der Verzückung gegen Schmerz sich unempfindlich zu machen und überhaupt den gewöhnlichen Gesetzen der natürlichen Ordnung sich zu entrücken. Sie haben ihr klassisches Vorbild in der altindischen Mönchsaszese und wirken heute noch fort in den Gaukeleien der Fakire und in den theosophischen Irrungen, die ihren Gipfelpunkt erreichen in der öffentlichen Selbstüberlieferung an den Feuertod auf dem Scheiterhaufen. Die Selbstverbrennung der indischen Witwen ist ein Stück Seelenaberglaubens, welcher dem Gatten die unentbehrliche Lebensgefährtin ins Jenseits nachzusenden und ihm so die eheliche Treue

[1]) Uebersetzung bei Reclam, S. 554.

bis über den Tod hinaus unverbrüchlich zu wahren gebietet und namentlich bei den wilden Naturvölkern ungezählte Menschenopfer fordert, um angesehenen Verstorbenen ein möglichst stattliches Gefolge im anderen Leben zu verschaffen.[1]) Die Selbstverstümmelungen und Selbstmorde heidnischer, orgiastischer Kulte entbehren nicht des sittlich-religiösen Ernstes als Gegengewicht gegen die überschäumenden Ziele weichlicher Wollust, die sich gern mit dem entgegengesetzten Extrem der Grausamkeit verbindet, in der sinnlich schwülen Sphäre namentlich orientalischer Geheimkulte. Alle diese „Martyrien" eines irregeleiteten religiös-sittlichen Pflicht- und Ehrgefühls mögen nach Maßgabe ihrer subjektiven guten Meinung und Opferwilligkeit von der alles nach Verdienst vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit ihres gebührenden Lohnes gewürdigt werden, dessen nähere Art und Weise sich unserer menschlichen Beurteilung entzieht, aber eine übernatürliche Beseligung in der unverlierbaren Gemeinschaft des ewigen, göttlichen Lebens können sie schon deshalb nicht beanspruchen, weil sie auf ein übernatürliches Ziel entweder gar nicht oder nicht mit entsprechenden Mitteln hingerichtet sind.

Soweit das Fakirtum nicht rein profanem öffentlichen Schaugepränge und somit der Befriedigung menschlicher Eitelkeit dient, welche durch ungewöhnliche Erscheinungen Aufsehen erregen und mit dem Nimbus des Uebermenschlichen, Göttlichen sich umkleiden will, und zugleich auf materiellen Erwerb ausgeht, wobei es auch direkte Betrügereien durch gauklerisches Blendwerk und Opiumrausch zur Betäubung der Schmerzempfindung nicht verschmäht, beruht es auf menschlicher Selbstgerechtigkeit und förmlicher Selbstvergötterung mit einem monistisch-mystischen Hintergrund. Seine innerste Tendenz ist, das eigene Ich aus der Abhängigkeit von den Naturtrieben zur unbedingten Herrschaft über dieselben und damit zur Einheit mit der Allherrschaft des hinter den einzelnen Erscheinungen verborgenen Allwesens zu erheben, es gleichsam hinabzutauchen in den dunklen Urgrund des Alleins, in welchem alle dualistischen Gegensätze höchster Lust und Unlust sich ausgleichen, und — in voller Konsequenz nach dem buddhistischen Mönchsideal — alle das Gleichgewicht der Seele und damit die Ruhe der Seligkeit störenden Naturtriebe menschlichen Begehrens mit der Wurzel ausgerottet werden — nicht zur größeren Ehre Gottes und zum Heile der Mitmenschen, sondern zur höchstmöglichen eigenen Macht und Herrlichkeit —. Der christliche Märtyrer findet zwar auch in außerordentlichen Fällen eine überirdische Ruhe und himmlische Wonne, aber er sucht sie nicht, sucht überhaupt nicht sich selbst, weder seine Ehre noch Erdenlust oder wenigstens Freiheit von Erdenleiden. Er trinkt den bitteren Kelch des Leidensschmerzes und der Leidens-

---

[1]) Vgl. Wilh. Schneider, Das andere Leben[8], Paderborn 1905, S. 173 ff.

schmach bis zur Hefe nach dem Vorgang seines göttlichen Meisters Christus. Im Gegensatz zu den indischen Witwen, die sich in den Scheiterhaufen stürzen, weil sie die irdischen Familienbande fortgeknüpft wissen wollen für das Jenseits, und weil im Weigerungsfall lebenslängliche Schmach unerträglicher wäre als augenblicklicher, ehrenvoller Tod, verleugnet der Blutzeuge Christi alle Bande fleischlicher Verwandtschaft und sich selbst aufs vollkommenste, indem er die verlockendsten Angebote irdischer Lebensfreuden und Ehren, glänzende Heiratsanträge, fürstliche Belohnungen und Auszeichnungen u. dgl. für die Verleugnung des Glaubens zurückweist und gerade in seinem Martyrium die tiefste Schmach duldet um Christi willen, eine Schmach, die am bittersten empfunden wird bei der Bedrohung christlicher Jungfrauen mit öffentlicher Vergewaltigung, so daß Tertullian[1]) berichtet, das Geschrei der Menge: Ad lenones![2]) habe bei ihnen weit mehr Schrecken verbreitet als der Ruf: Ad leones![3]) Die indische Witwe wird überwunden von dem durch das Weib besonders stark ausgeprägten Schamgefühl; der christliche Märtyrer überwindet umgekehrt heroisch das brennendste Schamgefühl um des höchsten, übernatürlichen Pflichtgefühles willen. Jene läßt sich bestimmen durch die Rücksicht auf die irdischen Bande des Fleisches und Blutes oder der Verwandtschaft. Diese sprengt heldenmütig alle irdischen Fesseln. — Die „Märtyrer" eines falschen Ehrbegriffes, wie die im Duell Gefallenen, sind, abgesehen vom profanen, schon wegen des naturwidrigen Beweggrundes ihres Lebensopfers gar nicht zum Vergleich heranzuziehen; zudem gehen sie, ebenso wie die Vaterlandsverteidiger, gar nicht dem sicheren Tod entgegen, sondern rechnen mit der primären Erwartung, glücklich davonzukommen. Anderseits ist allen Helden dieser Welt ein Nachruhm von verhöltnismäßiger Größe und Dauer sicher, während dem Heros des überirdischen Gottesreiches von der christentumfeindlichen Welt nach dem Tode noch weniger als im Leben eine Hoffnung auf Anerkennung winkt, und der übernatürliche Sieg seiner Glaubensgemeinschaft nur im Glauben an ein göttliches Wunder erhofft werden kann.

Selbst ein für seine Person unterlegener, mit seinen Reformideen noch nicht durchgedrungener politisch-sozialer Revolutionär fühlt sich getragen von der Zeitstimmung der öffentlichen Meinung, die wie mit elementarer Gewalt künstliche Dämme autokratischer Mächte über kurz oder lang durchbricht und zeitgemäßen Ideen die Herrschaft erzwingt, und auch angesichts des unvermeidlichen Todes fühlt er sich gehoben durch den realen Machtfaktor seines auf die Dauer nicht niederzuhaltenden Anhanges, während der christliche Märtyrer keinen weiteren Boden in der ausschlag-

[1]) Apologia, c. 50.
[2]) An die Louis!
[3]) Vor die Löwen!

gebenden öffentlichen Meinung und Macht der Volksmenge hat und rein menschlich betrachtet keine Aussicht, mit seinem dem Weltgeist diametral entgegengesetzten religiösen Ideal durchzudringen, sondern alle Hoffnung aus übernatürlicher Glaubenszuversicht schöpft, aus einem ungreifbaren, jeder menschlichen Berechnung sich entziehenden, höchst idealen Machtfaktor. Vor dem wunderbaren Siege des Christentums über die heidnisch-römische Weltmacht unter der Aegide des Kaisers Konstantin sprachen natürliche Erfahrung wie Vernunft entschieden gegen die Möglichkeit eines Aufkommens der als Abschaum der Menschheit aufs heftigste und — namentlich durch Kaiser Diokletian — aufs raffinierteste verfolgten, völlig wehrlosen Christen bei dem Aufgebot der Vereinigung aller menschlichen Mittel, der Gewalt und List, Verspottung und Verleumdung, beziehungsweise Verlästerung, kurz der physischen und moralischen Vernichtung aus einem anscheinend unerschöpflichen Kraftfond. Dagegen hat die geschichtliche Erfahrung und psychologische Beurteilung schon längst gelehrt, daß gegen mächtige, das Volk innerlich ergreifende Bewegungen des Zeitgeistes äußere Polizeimaßregeln der Tyrannengewalt und selbst militärische Maßregeln ohnmächtig sind, daß sie wenigstens auf die Dauer gegen die allgemeine Gärung nicht aufzukommen vermögen, sondern durch den starren Widerstand eher Oel ins Feuer gießen als die Flammen der Empörung ersticken. Während politisch-soziale Erhebungen natürliche günstige Chancen aufweisen, nimmt der Märtyrer in den drei ersten Jahrhunderten des Christentums einen anscheinend aussichtslosen Kampf auf für die „Torheit des Kreuzes“ und bringt dafür die schmerzlichsten Opfer, getreu bis in den Tod, obwohl er noch bis zum letzten Augenblick sein Leben samt irdischen Ehren, Reichtümern und Lebensfreuden retten könnte durch ein einziges Wort oder eine einzige symbolische Handlung der Glaubensverleugnung oder auch nur durch den Schein einer solchen, indem er sich einen „libellus“[1]) ausstellen läßt, als habe er den Götzen geopfert. Durch seinen unbeugsamen Widerstand aber trübt er nicht im geringsten die Reinheit seines guten Gewissens, im Gegenteil erhebt er dieselbe auf die höchste, übermenschliche Stufe sittlicher Kraftentfaltung. Der politisch-soziale Empörer dagegen, mag ihm auch noch so sehr bona fides in bezug auf die sachliche Berechtigung seines Ideals zur Seite stehen, kommt nicht hinweg über eine wenigstens formale Rechtsverletzung, über das Unrecht, wenn auch nicht quoad substantiam, so doch quoad modum, d. h. in der Art und Weise der Geltendmachung des mit innerster Ueberzeugung verfochtenen Rechtes, nämlich durch Gewalt und Blutvergießen und Umstoßung der öffentlichen Ordnung statt organischer Einfügung in dieselbe mittels Benützung gesetzlicher Mittel der friedlichen Durchdringung des größeren und

---

[1]) Eine Bescheinigung.

besseren Teiles der Gesamtheit und des passiven, nicht aktiven Widerstandes gegen die rechtmäßige obrigkeitliche Gewalt, bildlich ausgedrückt durch Ausreifenlassen des Geschwüres am sozialen Körper statt durch vorzeitiges Aufschneiden mit Gefahr der Verblutung. Ueberstürzung aus blinder Leidenschaft stiftet ja immer mehr Schaden als Nutzen. Auch apostolischer Eifer entbindet nicht von der Pflicht der Gerechtigkeit, „Frucht zu bringen in der Geduld" (vgl. Lk. 8, 15; 21, 19. 2 Kor. 6, 4), wie sie nicht Leidenschaft (Jak. 1, 20), sondern „Liebe wirkt" (Röm. 13, 10. 1 Kor. 13, 4 ff.) — jene übernatürliche Liebe, welche Christus als „neues Gebot" (Jo. 13, 34 ff.) der Menschheit gegeben und vorbildlich in höchster Weise erfüllt hat als der größte Dulder am Kreuz.

II. Unterscheidungsmerkmal des echten christlichen Martyriums.

1. Negatives Kriterium.

Von dem übernatürlichen Charisma des Martyriums ist auszuscheiden, was auf natürlichem Boden wurzelt, nämlich alle natürlichen Antriebe durch Motive, Temperament und Individualität. Im volkstümlichen Sprachgebrauch nennt man Martyrer unterschiedslos alle, sei es wirklich oder vermeintlich unschuldig um ihrer persönlichen Ueberzeugung und Bekenntnisgemeinschaft willen bis aufs Blut Verfolgten, sogar die Opfer der Judenverfolgungen, welche vielfach unschuldig der Volkswut preisgegeben worden sind, obwohl der Grund ihrer Verfolgung nicht das mosaische Glaubensbekenntnis an sich ist, sondern die soziale Ausbeutung, welche ihre Glaubensgenossen an dem christlichen Volke begangen haben, also ein Verbrechen: der Wucher, nur daß die Schuld an diesem Verbrechen verallgemeinert und auch auf persönlich daran gar nicht Beteiligte ausgedehnt worden ist. Die mit den Schuldigen leidenden Unschuldigen haben dadurch zwar ein Unrecht erlitten, aber keinerlei Martyrium bestanden, weil gar kein Gegenstand der Blutzeugenschaft, kein zu bekräftigendes Ideal der Wahrheit und Gerechtigkeit in Frage kommt. Das Glaubensbekenntnis spielt hiebei schon deshalb keine Rolle, weil radikal ungläubige Elemente des Judentums mindestens ebenso stark am Wucher beteiligt sein können wie orthodoxe oder Volksaussauger anderer religiöser Bekenntnisse oder ohne allen religiösen Charakter. Die Judenverfolgungen sind Akte des instinktiven sozialen Rassenhasses, nicht des religiösen Fanatismus. Mag durch letzteren in den Ketzerverfolgungen auch von seiten der jeweiligen Hierarchie der katholischen Kirche vielfach gefehlt worden sein, so werden diese Verfehlungen doch weit übertrieben mangels eines gerechten, zeitgemäßen Maßstabes, und werden der katholischen Kirche vielfach „Märtyrer" der entgegengesetzten Glaubensüberzeugung zur Last gelegt, bei deren Verurteilung zum Tod in erster Linie den Ausschlag gegeben hat

kein religiöses, sondern ein sittliches oder politisch-soziales Vergehen oder Verbrechen gemeingefährlichen Charakters. Als Beispiel führen wir an die antinomistischen, d. h. über alle äußeren gesetzlichen Schranken wie inneren Naturtriebe sich erhaben dünkenden und deshalb zwischen den Extremen zügelloser sittlicher Ausschweifung und unnatürlich überspannter Aszese hin und her schwankenden Schwärmersekten von den Tagen des Gnostizismus und Manichäismus an bis zum modernsten Libertinismus oder die nicht bloß die Grundlagen der kirchlichen, sondern auch der staatlichen Ordnung bedrohenden politisch-sozialen Aufruhrbewegungen, namentlich der Albigenser, Waldenser, Hussiten u. dgl. im Mittelalter. Wenn die Rädelsführer solcher politisch-sozialen Revolutionen von der weltlichen Obrigkeit nach dem allgemein gültigen Strafrecht hingerichtet worden sind, so unterscheidet sich diese Prozedur wesentlich nicht von dem ordnungsgemäßen Vorgehen gegen Staatsverbrechen, und der religiöse Hintergrund dient mehr zur Verbrämung gemeingefährlicher, politisch-sozialer Umsturzbewegungen.

Sehen wir aber ganz ab von dem ethischen Moment einer schuldbaren Verfehlung gegen die natürliche, sei es sittliche, sei es rechtlich-soziale, bezw. staatliche Ordnung und berücksichtigen wir bloß das psychologische Moment der Seelenstimmung, von welcher der echte Märtyrer sich nicht leiten lassen darf, so ist dies die krankhafte, hysterische Stimmung einer gefühlsüberschwenglichen Schwärmerei und eines blinden, fanatischen Uebereifers. Ausgeschlossen muß werden die Ueberspannung eines Enthusiasmus und Fanatismus, der sich ganz und gar gefangen gibt den verschwommenen Gefühlseindrücken augenblicklicher, seelischer Erregtheit ohne alle Rücksicht auf die objektive Tatsachenerfahrung und das nüchterne Vernunfturteil, der sich daher allen sachlichen Gründen verschließt und nur subjektiver — mehr Ueberredung als Ueberzeugung zu nennender — Suggestion, bezw. Autosuggestion zugänglich bleibt; dabei verfehlt er sich sowohl gegen Gott, dessen höhere, im normalen Gewissen eingegebene Stimme der falsche Martyrer verwechselt mit dem abnormen, eigenen Gefühlsdrang, als auch gegen die Mitmenschen, die er ungerecht beurteilt und tatsächlich vergewaltigt, als auch gegen sich selbst, weil er in seinem eigenen Innern nicht die niederen Seelentriebe den höchsten Geisteskräften der erfahrungs- und vernunftgemäßen Erkenntnis und des von dieser geleiteten tatkräftigen Willens unterordnet. Der echte Martyrer verstößt vor allem nicht gegen das schon im Anfang der göttlichen Offenbarungsurkunde (Gen. 4, 7) von Gott dem ersten Brudermörder Kain eingeschärfte natürliche Grundgesetz: „Triebhaftigkeit soll unter dir sein, und du sollst über sie herrschen!" Er hat sich seine religiöse Ueberzeugung gebildet mit ruhiger Ueberlegung unter rechtschaffener Benützung des von Gott ihm anvertrauten höchsten Talentes, der vornehmsten Geisteskraft der Ver-

nunft, des eigentlichen Wahrheitsorganes, welches unter treuer Mitwirkung mit der höheren Geisteserleuchtung durch die Gnade Gottes und unter Ausschaltung unrechtmäßiger Vorurteile moralisch sicher zum Ziele führt, welches z. B. einen heiligen Justinus den Martyrer ungefährdet hindurchgeleitet hat durch das Labyrinth der vielverschlungenen Irrgänge menschlicher Weltweisheit in den sicheren Hafen der göttlichen Lebensweisheit des Logos oder persönlichen, ewigen Wahrheitswortes. Er ist nicht rechthaberisch und streitsüchtig — das Merkmal eines beschränkten, von sich selbst ungebührlich eingenommenen Geistes —, sondern fried- und wahrheitsliebend, frei von allem persönlichen Interesse, vor allem bedacht auf sachliche Wahrheitserkenntnis und deren folgerichtige, praktische Betätigung im Leben, kurz, er offenbart die vollkommenste geistige Selbstbeherrschung und kraft derselben auch Durchdringung und Beherrschung der objektiven Wahrheit.[1])

Mit dem Strohfeuer schwärmerischer Begeisterung und weichlicher Sentimentalität hat nichts gemein starkmütige Ausdauer in den ausgesuchtesten und langwierigsten Folterqualen; mit der Glut leidenschaftlichen Fanatismus hat nichts zu schaffen die leidenschaftslose Leidensgeduld, mit menschlicher Geistesbeschränktheit die übermenschliche Weitsichtigkeit für das eine notwendige, ewige Ziel und Hochherzigkeit im Gebet für die eigenen Peiniger, eine Seelenstärke, wie sie weder von Natur angeboren noch durch Erziehung und Uebung erworben worden ist. Schwärmerei und Fanatismus sind Formen subjektiver, individueller Beschränktheit. Das echte Martyrium ist jedoch weder an diese noch an sonstige individuelle Beschränkungen gebunden; es ist weder psychologisch abgegrenzt auf eine überspannte Naturanlage noch physiologisch eingeschränkt auf ein bestimmtes Geschlecht oder Alter, noch sozial eingeengt auf ein Standesverhältnis. Es ist nicht bloß eine Sache des „starken" Geschlechtes oder gereiften, noch kräftigen Alters — Frauen und Kinder, sowie Greise wetteifern im Heroismus mit tatkräftigen Männern über ihre natürliche Veranlagung hinaus; es ist auch nicht bloß eine Sache der Armen, Niedrigen und Notleidenden, von der Welt Verachteten und deshalb die Welt, in der sie nicht viel zu verlieren haben, Verachtenden, sondern zugleich der Reichen und Vornehmen bis in die Nähe des Kaiserthrones im römischen Weltreich hinauf. Gerade die edelsten Blüten des Menschengeschlechtes haben sich knicken lassen mitten in der hoffnungsvollsten Entwicklung für diese Welt, um für eine höhere, übernatürliche Welt desto voller sich zu entfalten. (Schluß folgt.)

---

[1]) Vgl. oben, S. 400.

Pastoralfragen und -Fälle.

I. (**Sakramentenspendung an Sterbende und kirchliches Begräbnis.**) Ein Pfarrer wird in eine Irrenanstalt zu einer Sterbenden gerufen. Diese ist freiprotestantisch verheiratet, Kinder freiprotestantisch; sie hat seit Jahren keine Kirche besucht. In den letzten Jahren hatte sie ganz selten lichte Augenblicke, zur Zeit ist jede Verständigung mit ihr unmöglich, zudem ist der Priester erst gerufen worden, da der Tod unmittelbar bevorsteht. Was tun? Schnell entschlossen spendet der Pfarrer Absolution und letzte Oelung, beide bedingungsweise. Die Kranke stirbt. Der Pfarrer wird um die Beerdigung ersucht und willfahrt. Aber er empfindet diese Angelegenheit doch als Fall und trägt sie auf der nächsten Zusammenkunft seinen Mitbrüdern vor. Kräftiger Meinungsaustausch. Sakramente spenden unmöglich. Die Frau ist ja exkommuniziert. Erst Reue, dann Lossprechung von Zensur und Sünde; Begräbnis selbstredend unstatthaft. Der Pfarrer verteidigt sich. Sakramente habe er spenden müssen und, wenn er das getan; müsse er auch begraben. Nein, sagt ein anderer, Sakramente geheim spenden und Begräbnis verweigern. Wozu das, meint ein anderer, Sakramente offen spenden und dann selbstverständlich auch begraben. Die kirchliche Beerdigung ist ja kein Sakrament.

Also Ansichten genug in dieser Frage. Wie ist der Fall zu lösen?

Antwort. I. Bedingungsweise Absolution, letzte Oelung und Generalabsolution. II. Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses.

Begründung. Zu I. Sakramentenspendung. Can. 942 des neuen Rechtsbuches sagt von der letzten Oelung: „Hoc sacramentum non est conferendum illis qui impoenitentes in manifesto peccato mortali contumaciter perseverant; quod si hoc dubium fuerit, conferatur sub conditione.“ Letzteres trifft in unserem Fall zu. Der Pfarrer weiß nicht angesichts der armen Frau: „Bußfertig? Nicht bußfertig?“ Ein eigentlicher Zweifel. Das Vorleben schlimm, gewiß. Aber wer kann sagen: „impoenitens in peccato mortali contumaciter perseverat?“ Niemand außer dem, der Herzen und Nieren durchforscht. Also Zweifel, also bedingungsweise Spendung der letzten Oelung. Das ist in unserem Fall Pflicht.

Aber, so lautet der Einwand, die Frau ist exkommuniziert. Es liegt kein Zeichen der Reue vor. Das Rituale sagt ausdrücklich (tit. 5, cap. 1, de sacr. extr. unct.): 6. „Infirmis, qui dum sana mente et integris sensibus essent, illud petierint seu verisimiliter petiissent seu dederint signa contritionis, etiamsi deinde loquelam amiserint vel amentes effecti sint vel delirent aut non sentiant, nihilominus praebeatur.“ 8. „Impoenitentibus vero et qui in manifesto peccato mortali moriuntur et excommunicatis.... penitus denegetur.“ In unserem Fall trifft leider keine der positiven Bestimmungen von 6., nach denen die Spendung statthaft ist, zu, wohl aber die entgegenstehenden von 8.

Antwort. Diese Lehre des Rituale hat in der Lehre der Moraltheologen und in der allgemeinen Praxis eine milde Auslegung gefunden. Diese hat jetzt volle Gesetzeskraft durch can. 942. Der vom Empfang Ausgeschlossene ist nicht einfachhin peccator manifestus (strenge Auslegung), sondern peccator manifestus impoenitens contumax. Das Hindernis ist nicht das begangene, frühere peccatum manifestum, sondern das gegenwärtige, das Beharren, und zwar das sichere Beharren in der begangenen Sünde. Bei näherem Zusehen erkennt man, daß genau genommen das Rituale auch nicht mehr sagt: „in manifesto peccato mortali moriuntur.“ Nur ist die Fassung des Rechtsbuches auf den ersten Blick bestimmter und klarer.

Was von der letzten Oelung gilt, trifft wegen der vollen Gleichheit des Grundes auch für das Bußsakrament zu. Merkwürdig scheint, daß das Rechtsbuch über die Lossprechung der Sterbenden sich nicht ausspricht. Warum nicht? Die Lossprechung auch eines reuigen Bewußtlosen bleibt zweifelhaft; ja sie ist ungültig, wenn die thomistische Lehre, nach der die Akte des Pönitenten als Materie zum Zustandekommen des Sakramentes notwendig sind, richtig ist. (Nebenbei bemerkt, aber für die Praxis ungemein wichtig, ergibt sich daraus die wichtige Folgerung, bewußtlosen Sterbenden außer der bedingungsweisen Lossprechung immer, wenn es noch möglich ist, die letzte Oelung zu spenden. Das ist Pflicht.) Darum eignet sich diese Lehre nicht zur Kodifizierung. Bestehen bleibt aber die voll verpflichtende allgemeine Lehre der Moralisten, nach der auch bewußtlosen Gläubigen bedingungsweise die Lossprechung gespendet werden muß. Eine indirekte Regel bietet aber der Kodex doch in can. 942 wegen der sonstigen vollen Gleichheit des Falles. Wenn ich die letzte Oelung spenden kann und soll, dann spende ich auch, und zwar vorher die Lossprechung.

Die Bedingung lautet: „si es capax“, nicht etwa: „si es dispositus“; sie wird gedacht, nicht ausgesprochen. Würde ich die Bedingung setzen: „si es dispositus“, so wäre das Sakrament im Falle der Nichtdisposition von vornherein ungültig und könnte seine Wirkung später, wenn eine Disposition noch gebildet wäre, nicht hervorbringen.

Praktisch ist noch zu beachten, daß die Bewußtlosigkeit (auch bei Geisteskranken) nicht immer wirklich, sondern in manchen Fällen nur scheinbar ist. Darum wird der Priester in einem solchen Fall mit lauter, deutlicher Stimme zum Kranken sprechen, sich als Priester vorstellen und Reue und Vorsatz erwecken, dazu auch Hoffnung gegen die schlimmste Versuchung des Sterbebettes, die zur Verzweiflung. Es ist klar, daß die Sakramentenspendung an dergestalt Vorbereitete eine ganz andere Wirkung hat, als wenn nur die liturgischen Formeln ohne Disponierung des Kranken angewendet werden. Es steht durch Erfahrung fest, daß solche Disponierung sehr wohl erfolgreich sein kann. Sie ist darum, wenn die Zeit noch ausreicht, nie zu unterlassen.

Zu II. Verweigerung des Begräbnisses. Can. 1240, § 1: „ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poeni-

tentiae signa:... 6. alii peccatores publici et manifesti." Das trifft in unserem Falle zu: peccatrix publica manifesta, nullum poenitentiae signum.

Aber enthält diese Lösung keinen Widerspruch: Sakramente spenden, also als Glied der Kirche betrachten und doch nicht begraben, weil von der Kirche zurückgewiesen?

Der Widerspruch ist nicht da. Die Spendung der letzten Sakramente ist Nothilfe, die auch bei schwächster Probabilität des Erfolges gewährt wird. Die Spendung ist statthaft und pflichtgemäß in dubio, auch wenn kein poenitentiae signum vorliegt. Für die Beerdigung muß die Kirche poenitentiae signum verlangen. Die kirchliche Beerdigung jemandes, der jahrelang durch vielfache Handlungen sich außerhalb der Kirche gestellt hat, wäre in sich ein Widerspruch; von der Notgilfe im letzten Augenblick läßt sich das nicht sagen.

Der Priester muß nicht nur bei der Spendung der Sakramente, sondern auch bei anderen kirchlichen Verrichtungen sich an die Gesetzgebung halten, die in re gravi (und dazu gehört auch das kirchliche Begräbnis) sub gravi verpflichtet. Gewiß ist das kirchliche Begräbnis kein Sakrament, aber es ist etwas Heiliges: 1. als eine ganze Gruppe kirchlicher Riten: kirchliche Führung des Leichenzuges, Beisetzung am heiligen Ort und besonders Darbringung des heiligen Opfers (can. 1204), 2. als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft.

Einem Mißverständnis seiner Handlungsweise wird der Priester am besten durch entsprechende Belehrung begegnen.

Warum habe ich diesen einfachen Fall gebracht? Einmal, weil er als Fall empfunden wurde, der sogar verschiedene, ganz entgegengesetzte Lösungen hervorgerufen hat. Dann noch aus einem anderen Grunde. Mit Absicht stützt sich die Lösung auf die klaren Texte des neuen Rechtsbuches. Das gilt auch für andere Fälle. Nächst der Rechtswissenschaft hat die Moraltheologie den größten Anteil am neuen Kodex. Bei vielen Gewissensfällen ist zu empfehlen, zunächst hier einmal nach einer Lösung zu suchen und dann erst die Autoren heranzuziehen. Hiebei sind auch die normae generales, das 1. Buch, zu beachten, die in zahlreichen Fällen Anwendung finden. Es ist ohneweiters klar, daß eine Lösung, die sich auch auf hochangesehene kirchliche Autoren stützt, nicht das Ansehen hat wie jene, die unmittelbar aus klaren Rechtssätzen hergeleitet wird.

Mainz. Prof. Dr Margreth.

II. **(Eine zweifelhafte Ehe und allerlei Beichtväter.)** Diego, ein Straßenarbeiter, ist nach Amerika ausgewandert. Dort hat er geheiratet. Die Ehe blieb kinderlos und war nicht glücklich; es kamen öfters Streitigkeiten vor. Eines Tages reiste die Frau, weil kränklich, ins Bad. Seitdem ist sie verschwunden. Die einen behaupteten, sie sei bei einem Brande ums Leben gekommen, die andern vermuteten, sie habe sich absichtlich für immer vom Manne entfernt. Nachforschungen des Mannes waren ohne Resultat. Jetzt kehrte Diego nach Europa zurück. Nach einiger Zeit schloß er eine zweite Ehe, nachdem er beschwören mußte, ledigen

Standes zu sein. Der Beichtvater A., dem er bei der Brautbeicht seine wahre Situation mitteilt, schreibt nach Amerika auf Bitten des Pönitenten, um nachzuforschen, ob die erste Frau am Leben ist oder nicht mehr. Ohne Erfolg. Inzwischen schließt Diego mit Anna die zweite Ehe.

Gelegentlich einer Volksmission will Diego, der immer in Unruhe gelebt, seine Angelegenheit in Ordnung bringen. Er legt den Tatbestand dem Beichtvater B. dar. Dieser erklärt, ihn nicht absolvieren zu können, bevor er nicht seine Eheangelegenheit vor der Kirche in Ordnung habe. Denn seine Ehe könne, falls die erste Frau noch am Leben ist, nur ein Konkubinat sein. Auch wenn die erste Frau inzwischen gestorben wäre, sei die gegenwärtige Heirat doch ungültig, wenn sie bei Lebzeiten der ersten Frau eingegangen wurde. Hierin müsse das Sicherste gewählt werden.

Ein anderer Beichtvater C., den Diego aufsucht und dem er klagt, er könne seiner gegenwärtigen Frau, mit der er im schönsten Frieden lebe, davon nichts sagen, behauptet, Diego dürfe unter diesen Umständen mit seiner Frau leben, müsse sich aber jeden ehelichen Umganges enthalten. Da Diego verspricht, das Möglichste zu tun, empfängt er die Lossprechung.

Nach einiger Zeit kommt Diego wieder beichten zum Beichtvater D. und klagt sich an, daß er sein Versprechen bei der letzten Beicht nicht gehalten habe. Ueberhaupt könne er nicht mehr versprechen, von der Ehe keinen Gebrauch zu machen. Der Beichtvater D. entscheidet kurzweg: Es sind Nachforschungen angestellt worden, ob die erste Frau gestorben ist oder nicht. Dies genüge, um im Gewissen zu beruhigen. Zur Sicherheit gibt er den Rat, er dürfe das debitum conjugale leisten, wenn es die Frau fordert, solle es aber nicht selbst verlangen.

Welcher Beichtvater hat recht? Quid ad casum?

Lösung: Der Fall ist wortgetreu so, wie ihn der Einsender vorlegte, im vorstehenden abgedruckt. Herausgeschält aus den konkreten Umständen, läßt er sich auf die Frage zurückführen: Wenn jemand im Zweifel über den Tod seines ersten Gatten eine zweite Ehe geschlossen hat, darf er dann von dieser zweiten Ehe Gebrauch machen? — Diese in der Nachkriegszeit manchmal aktuelle Frage findet sich in jedem größeren Moralwerke behandelt. Ich verweise unter den neueren Autoren nur auf Lehmkuhl, Theol. Mor. II.[12] n. 1076 bis 1077 und Casus conscientiae II.[4] n. 971 bis 973; Noldin, De Sexto[15] n. 98; Génicot, Theol. Mor. II.[5] n. 493; Ballerini, Opus Theol. Mor. VI.[3] n. 424 bis 425; Göpfert, Moraltheologie III.[7] n. 184; Oppermann, Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes II.[2] S. 199; Müller-Seipel, Theol. Mor. III.[8] § 226 u. s. w. Am ausführlichsten handelt darüber der heilige Alfons in seinem Homo Apostolicus, tr. 18, n. 35 bis 37 und in der Theol. Mor. L. VI., n. 901 bis 908, besonders n. 906.

Da es sich um einen klassischen Fall des Probabilismus handelt, in welchem die Anhänger der verschiedenen Moralsysteme für ihre gegen-

sätzlichen Anschauungen die Probe aufs Exempel ablegen, wäre es ein zweckloses Beginnen, die Entscheidung des Falles auf die letzten spekulativen Grundlagen zurückzuführen und diese auf ihre Tragfähigkeit nachzuprüfen. Es ist nicht Sache des Kasuisten und noch weniger Sache des Beichtvaters, den jahrhundertlangen Streit zwischen den „unbedingten" Probabilisten und den „Probabilisten mit Vorbehalt" zu schlichten. Einem Pönitenten in solcher Gewissensnot, wie es unser Diego ist, muß jeder Beichtvater mit den mildesten Forderungen, die er mit seinem Gewissen vereinbaren kann, Rettung und Seelenhilfe anbieten. Wie haben die vier Beichtväter des Diego diese ihre Pflicht erfüllt? Das ist nicht mehr eine Moral-, sondern eine reine Pastoralfrage. Diese soll beantwortet werden:

1. Dem Beichtvater A. hat Diego in der Brautbeichte, also wohl knapp vor Abschluß der zweiten Ehe, seine Zweifel über den Tod der ersten Gattin geoffenbart. Jedenfalls hat dem Diego der Meineid, den er vor der kirchlichen Behörde abgelegt hatte, auf dem Gewissen gebrannt. Denn ein offenkundiger Meineid war es, wenn Diego beschwor, „ledigen Standes" zu sein. Hätte er aufrichtig angegeben, daß er schon einmal verheiratet gewesen und über den Tod der ersten Frau im Ungewissen sei, so hätte der Pfarrer gemäß can. 1031, § 1, den Fall dem Ordinarius unterbreiten und dieser das Verfahren zum Nachweis des Todes der Ehegattin nach der Anweisung des S. Officium vom Jahre 1868 (A. A. S. II, p. 119 ss.) einleiten müssen. Vielleicht wäre der Nachweis gelungen, da Diego Zeugen anführen kann, die behaupten, die Frau sei bei einem Brande ums Leben gekommen. Auch die Kränklichkeit der Frau bietet wertvolle Präsumptionen für den kirchlichen Richter: eine kränkliche und dazu wahrscheinlich arme Frau findet schwerlich eine neue Ehe und bringt sich allein schwer fort, hat also das dringende Interesse, ihren Mann festzuhalten. Auf keinen Fall durfte Diego mit dem ungeklärten Zweifel, ob seine erste Gattin noch am Leben sei oder nicht, eine neue Ehe eingehen. Das ist kein Fall des Probabilismus, da es sich um das unverletzbare Recht eines anderen Gatten und um die Gültigkeit des Sakramentes handelt. Der Beichtvater A. hatte die Pflicht, den Diego darüber zu belehren, falls dieser etwa der irrigen Anschauung war, es genüge die Wahrscheinlichkeit des Ablebens seiner Frau oder ihre Verschollenheit, um wieder heiraten zu können. Ein solcher Irrtum wäre bei einem Mann aus dem gewöhnlichen Volke, einem Straßenarbeiter, der noch dazu aus Amerika mit seiner laxen Ehemoral und Scheidungspraxis kam, keineswegs ausgeschlossen. Hat der Beichtvater A. diese Belehrungspflicht erfüllt? Im Kasus ist nichts davon gesagt. Wenn nein, hat A. sich objektiv einer schweren Unterlassung schuldig gemacht; und hätte er gar dem Diego positiv die Wiederverehelichung erlaubt, einer direkten Irreführung des Pönitenten. Er hätte dann allen Grund, das Kapitel von den Gutmachungspflichten des Beichtvaters in der Pastoral gründlich zu studieren — nur wird ihm schwerlich ein Pastoralist sagen können, wie er den angerichteten Schaden tat-

sächlich gutmachen kann! — Aber allem Anscheine nach hat der Beichtvater A. doch auf das Unstatthafte der neuen Ehe aufmerksam gemacht, bis die Lösung der ersten Ehe erwiesen sei. Denn er hat sich ja selbst herbeigelassen, nach Amerika zu schreiben, um Klarheit zu schaffen. Das ist der unerleuchtete Eifer so mancher Beichtväter, die solche Angelegenheiten, welche ganz dem äußeren Rechtsbereich angehören und daher auch ordnungsgemäß im äußeren Forum der Kirche vor dem zuständigen kirchlichen Oberen behandelt werden müßten, im „eigenen Wirkungskreise" erledigen wollen. Der Beichtvater A. mußte — und das war sein verhängnisvoller Mißgriff — den Diego unbedingt, bei sonstiger Verweigerung der Absolution, verhalten, die Geschichte seiner ersten Ehe dem Pfarrer oder Ordinarius, der zur neuen Trauung zuständig war, wahrheitsgetreu zu eröffnen. Das hat er offenbar nicht getan. Dafür hat er sich selbst die von vornherein wenig aussichtsvolle Arbeit privater Erkundigung aufgeladen. Diese Erkundigung blieb ohne Erfolg, und inzwischen schloß Diego tatsächlich die zweite Ehe. Damit ist die unheilvolle Verwicklung des Falles herbeigeführt worden. Der Beichtvater A. ist daran objektiv mitschuldig, im Falle mangelhafter oder irriger Belehrung seines Pönitenten der Hauptschuldige. Er hat, wenn der triviale Ausdruck gestattet wird, die Suppe eingebrockt, die drei anderen Beichtväter müssen sie löffeln.

2. Der Beichtvater B. erkennt ganz richtig, daß Diego das eheliche Leben mit seiner jetzigen Frau nicht ohneweiters fortführen könne. Diego ist selbst im Gewissen nicht ruhig. Er hat dem trauenden Priester und seiner nunmehrigen Frau vorgemacht, er sei ledig. Das erkennt auch der gewöhnliche Mann als sündhafte Hinterhältigkeit und Irreführung, mag ihm auch die Rechtsfrage hinsichtlich der Gültigkeit seiner zweiten Ehe und der Folgen, die sich aus dem ungeklärten Rechtsstande für das eheliche Leben ergeben, dunkel sein. Darum legt Diego seinen Fall neuerdings und aufrichtig dem Beichtvater B. vor. Dieser verlangt, daß Diego das ordentliche und einzig zielführende Mittel zur direkten Lösung des Zweifels anwende: nämlich die Sache bei der zuständigen kirchlichen Stelle anhängig mache. Soweit hat der Beichtvater B. richtig und entschieden gehandelt, und den pflichtmäßigen Weg zur Ordnung der Rechts- und Gewissensfrage gewiesen. Weigerte sich Diego, diesen Weg zu gehen, so konnte und mußte der Beichtvater B. ihm die Lossprechung versagen. Es ist in der Darlegung des Falles nicht gesagt, ob Diego sich weigerte. Man möchte es vermuten, da er vom Beichtvater B. ohne Absolution fortgehen mußte und seinen Fall zu einem anderen Beichtvater trug. — Ob aber B. seine Beichtvaterpflicht ganz erfüllt hat? Diego war offenbar guten Willens und scheint überhaupt um sein Seelenheil ernstlich besorgt. Hat ihn der Beichtvater B. liebevoll aufgenommen und mit Geduld und treuer Hirtensorge belehrt, wie er, ohne das gute Einvernehmen mit seiner jetzigen Frau zu stören und sich vor ihr bloßzustellen, dem zuständigen Pfarrer oder besser noch direkt dem Ordinarius seinen Fall eröffnen könne? Hier wäre der opfer-

willige Sinn des Beichtvaters A. am rechten Platze gewesen: B. hätte sich anbieten können, mit Erlaubnis des Pönitenten den ganzen Fall mit dem Namen des Mannes dem Ordinarius sub secreto commisso brieflich mitzuteilen. Der Ordinarius hätte es dann bei weiteren Veranlassungen so einrichten können, daß die Ehre des Mannes und der gute Glaube seiner Frau ungestört geblieben wären. Für die Zwischenzeit, bis der Ordinarius den Fall entschied, war dann der Pönitent dahin zu belehren, daß er der Frau das debitum conjugale leisten dürfe und müsse, so oft sie es ausdrücklich oder stillschweigend begehren würde, selbst aber bis zum Ausgang der Untersuchung den ehelichen Verkehr mit ihr nicht verlangen und veranlassen dürfe. Damit war vom Pönitenten etwas verlangt, was ihm bei einigem guten Willen moralisch möglich war, und die Aussicht geboten, die endgültige Befreiung aus der ständigen Gewissensnot dieses ehelichen Lebens in absehbarer Zeit zu finden. Wenn sich Diego bereit erklärte, auf diesen Weg einzugehen, so konnte ihn B. sogleich absolvieren. Der Fall hätte damit eine befriedigende endgültige Lösung gefunden, mochte die Untersuchung des Ordinarius wie immer ausgehen. Denn: a) Führte die Untersuchung des Ordinarius zur Todeserklärung hinsichtlich der ersten Frau, so konnte die jetzige Ehe des Diego als zu Recht bestehend erklärt, oder, wenn der Abschluß derselben noch in die Lebenszeit der ersten Gattin gefallen wäre, durch Konsenserneuerung nach entsprechender Aufklärung der nunmehrigen Frau, oder durch sanatio in radice auch ohne diese Aufklärung konvalidiert werden. b) Ergab die Untersuchung des Ordinarius nur die Wahrscheinlichkeit des Todes, so konnte und mußte der Ordinarius hinsichtlich der zweiten Ehe das Erkenntnis fällen: non constare de nullitate, und ihren Fortbestand nicht bloß dulden, sondern schützen. Damit war dann, da Diego alle pflichtmäßigen Mittel zur Lösung seines Zweifels umsonst angewandt hatte, nach der Lehre hervorragender Moralisten (vgl. Noldin, Génicot, Göpfert, Müller a. a. O.) und des heiligen Alfons selber in seinem Werke Homo Apostolicus (tr. 18, n. 37) Diego berechtigt, das eheliche Leben mit seiner nunmehrigen Gattin unbehindert, petendo et reddendo debitum, weiter zu führen. In den späteren Auflagen seiner Theol. Mor. bekennt sich der heilige Alfons allerdings zu einer strengeren Ansicht, wornach in diesem Falle der Mann bis zur Sicherstellung des Todes seiner ersten Frau das debitum zwar leisten dürfe und müsse, aber selbst der Forderung sich zu enthalten hätte. Sich nach dieser strengeren Ansicht zu richten, konnte dem Diego allerdings empfohlen, aber nicht zur Pflicht gemacht werden. c) Würde der Ordinarius in seiner Untersuchung festgestellt haben, daß die erste Gattin noch lebte, dann allerdings müßte sich Diego zur Aufhebung der jetzigen Lebensgemeinschaft entschließen und Anna über den Nichtbestand der Ehe aufklären. Eventuell, wenn die Sache geheim geblieben, hätte ihm dann der Ordinarius im Hinblicke auf das drohende Aergernis und den Ehrverlust gestatten können, ohne geschlechtlichen Verkehr mit seiner Scheingattin weiter beisammen zu wohnen, und zu warten, ob

etwa der Himmel das lebendige Ehehindernis beheben würde. Es ist kaum anzunehmen, daß Diego, wenn ihn der Beichtvater B. recht behandelt hätte, für diesen leicht gangbaren und sicher zum Ziel führenden Weg zur Ordnung seiner Ehesache nicht zu haben gewesen wäre. Freilich, wenn B. dem bedauernswerten Pönitenten einfach erklärte: „So kann ich Sie nicht absolvieren — bringen Sie vorerst Ihre Ehesache vor der Kirche in Ordnung" — und ihn dann stehen ließ, war der arme Mann so ratlos und trostlos wie zuvor.

3. So kommt Diego zum Beichtvater C. Der scheint die Lage des Pönitenten nicht richtig erfaßt zu haben oder in der Moral schlecht beschlagen zu sein. Er gestattet dem Pönitenten, mit seiner jetzigen Frau beisammen zu bleiben, verlangt aber von ihm das Versprechen, er müsse sich jedes ehelichen Umganges mit ihr enthalten. Diese Entscheidung wäre allenfalls begreiflich, wenn feststünde, daß die erste Gattin des Diego noch am Leben sei. Auch dann hätte der Beichtvater nicht leichthin so entscheiden dürfen, weil die moralische Unmöglichkeit der Ausführung dieses Vorsatzes auflag. Aber da es positiv wahrscheinlich ist, daß Diegos erste Gattin nicht mehr lebte, als er die Ehe mit der jetzigen Frau schloß, und letztere im guten Glauben ohne Ahnung vom Hindernisse die Ehe mit Diego einging, kann und darf ihr niemand verwehren, ihr sicheres Recht auf den ehelichen Verkehr mit dem Manne geltend zu machen; und ihrem Forderungsrechte entspricht die Pflicht des Mannes, ihr das debitum zu leisten. Hierüber herrscht bei den maßgebenden Moralisten, mögen sie was immer für einer Schule angehören, volle Uebereinstimmung. Der heilige Alfons sagt: „Certum est quod durante dubio (sive dubium antecesserit matrimonium sive ei supervenerit) conjux dubitans, ante diligentiam adhibendam ad dubium vincendum non potest petere; sed potest et tenetur reddere alteri petenti in bona fide." Die Moralisten führen dafür außer durchschlagenden inneren Gründen auch eine Reihe von Stellen aus dem alten Corpus juris canonici, dem heiligen Thomas und anderen Autoritäten an. — Worauf etwa der Beichtvater C. seine Entscheidung stützen mag? Seine verfehlte Entscheidung hat dem armen Diego zu seiner sonstigen Seelennot noch ein irriges Gewissen geschaffen und damit, wie sich aus dem folgenden ergibt, zu Sünden aus irrigem Gewissen geführt. Wie verhängnisvoll wird die Unkenntnis oder ein unüberlegtes Fehlurteil des Beichtvaters in so kritischen Fällen!

4. Diego hat, wie von vornherein nicht anders zu erwarten war, sein Versprechen, sich des ehelichen Umganges ganz zu enthalten, nicht erfüllt. Er klagt sich darüber bei dem Beichtvater D. an. Dieser resolute Beichtvater macht dem Kasus ein Ende mit der Erklärung, Diego könne das eheliche Leben mit seiner jetzigen Frau unbehindert weiterführen; denn die Nachforschungen über den Tod der rechtmäßigen Gattin seien angestellt worden, die Wahrscheinlichkeit sei da und somit könne sich Diego über seine zweite Ehe im Gewissen beruhigen. Nur als Rat legt ihm der Beichtvater nahe, das debitum nicht selbst zu verlangen. Diego

wird gewiß aufgeatmet und sich heimlich gewundert haben, daß es nun auf einmal so leicht geht. Warum haben ihn dann die anderen Beichtväter so gequält? — Um recht schwere Fälle am einfachsten zu lösen, muß man nur einen Confessarius finden, der ein robustes Gewissen hat oder die theologische Wissenschaft mutig ignoriert. — Kann sich der Beichtvater D. beruhigen, es sei geschehen, was Pflicht war, um Sicherheit über die Lösung der ersten Ehe zu schaffen? Diego hat private Erkundigungen eingezogen, und der Beichtvater A. hat einen Brief nach Amerika geschrieben. Aber ist Diego Richter in eigener Sache, und steht dem Beichtvater A. die Ordnung einer Rechtsangelegenheit des äußeren Forums zu? Weshalb dann alle die umständlichen Rechtsvorschriften der Kirche über das Verfahren zur Todeserklärung eines verschollenen Ehegatten, wenn ergebnislose private Erkundigungen genügen? — Gewiß war der Beichtvater D. berechtigt, die mildeste Ansicht der Moralisten zur Anwendung zu bringen und nicht bloß das reddere, sondern auch das petere debitum zu gestatten, vorausgesetzt, daß „adhibitis diligentiis" der Tod der ersten Frau und damit die Gültigkeit der zweiten Ehe positiv wahrscheinlich blieb. Aber diese „diligentiae", welche die Moralisten unbedingt verlangen, schließen vor allem das ordentliche und im Kirchenrecht vorgeschriebene Verfahren des Ordinarius zur Konstatierung des Todes ein. Dem hat sich Diego durch seinen Meineid vor der zweiten Ehe entzogen, und solange er sich ihm nicht unterwirft, hat er seine Pflicht nicht getan. Er hat mala fide oder wenigstens dubia fide das Eheleben mit der zweiten Frau begonnen und bis jetzt fortgeführt. Bona fides kann ihm solange nicht zugebilligt werden, als er sich nicht entschließt, seine Ehesache aufrichtig dem Urteile des kirchlichen Richters zu unterwerfen, bei dem er durch Hinterlist und Meineid die Erklärung des status liber erschlichen hat. Wie das geschehen kann, ohne daß Diego seine Ehre preisgeben und das gute Verhältnis zu seiner jetzigen Frau trüben muß, wurde oben unter 2. angegeben. Mag sein, daß auch der Ordinarius durch Anwendung des gesetzlichen Verfahrens keine Klarheit über das dunkle Schicksal der ersten Gattin schaffen kann; jedenfalls bringt seine Entscheidung Klarheit in die Gewissensnot, in der sich Diego mit seinem jetzigen Eheleben befindet. Subjektiv mag Diego sich über die Entscheidung des Beichtvaters D. beruhigt haben. Hoffentlich ist auch der Beichtvater D. selbst in bona fide. Sonst bekommt erst noch der Beichtvater des Beichtvaters D. einen Kasus zu lösen — und der wird nicht leicht!

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

III. **(Ist nach dem Codex iur. can. zur Gewinnung der Ablässe eines religiösen Vereines die Namenseintragung wieder erforderlich?)** Jemand legt folgendes zur Beantwortung vor: „Nach dem Codex iur. can. scheint die Verfügung Pius' X. vom 23. April 1914 (Acta Ap. Sed. VI, 307 s.), wonach bei der Aufnahme in was immer für einen religiösen Verein (ad quamcumque piam Sodalitatem cooptati) die Namenseintragung in das Vereinsregister ‚zur Gewinnung der Ablässe

und sonstigen geistlichen Gnaden' nicht mehr notwendig ist, für die von der Kirche errichteten und nicht bloß approbierten Vereine wieder aufgehoben zu sein, z. B. für die Marianischen Kongregationen, die Skapulier-, Rosenkranz- und alle ähnlichen Bruderschaften, welch letztere eben nach can. 708 nur durch ein Errichtungsdekret seitens der kirchlichen Autorität in die Kirche Eingang finden können. Der Grund für diese Annahme liegt in can. 687; denn die formelle Errichtung der Vereine durch die Kirche scheint nach can. 687 dieselben zu gleicher Zeit zu moralischen Personen im Sinne des Kirchenrechtes zu machen, wie auch P. Vermeersch S. J. in seiner „Summa iur. can." S. 62 annimmt. Sind diese aber moralische Personen, so ist die Namenseintragung nach can. 694, § 2, zweifellos zur Gültigkeit der Aufnahme und somit nach can. 692 auch zur Gewinnung der Ablässe u. s. w. wieder notwendig, und somit ist die obige Verfügung Pius' X. wieder hinfällig. Oder ist dem nicht so?"

Antwort. 1. Alles kommt hier darauf an, ob es wirklich wahr ist, daß alle von der Kirche errichteten Vereine kraft des bloßen Errichtungsdekretes schon moralische oder juridische Personen im Sinne des Kirchenrechtes werden, wie der Fragesteller aus can. 687 folgern zu sollen glaubt und P. Vermeersch in seiner „Summa iur. can." S. 62 als zweifellos hinzustellen scheint; denn dieser gibt zusammenfassend den Sinn von can. 686, 687 und 708 so an: „Omnis fidelium associatio, ut recognoscatur, legitime erigi vel saltem approbari debet. Formali erectione, non autem simplici approbatione, fit persona moralis, quamvis simpliciter approbata indulgentias et favores spirituales consequi possit" (can. 686 bis 687, 708), und auf S. 63 fügt er dem can. 694 erläuternd folgende Bemerkung bei: „Quotiescumque ergo formalis erectio v. g. Congregationis B. M. V. facta est, inscriptio fit conditio valoris, ut quis sit vel maneat socius", was nur in der genannten Voraussetzung aus can. 694, § 2, gefolgert werden kann. Also auch in der Schlußfolgerung findet sich der Fragesteller mit P. Vermeersch einig.

2. Doch dürfte die Ansicht kaum zu halten sein, und can. 687 dürfte wohl gerade das Gegenteil sagen, nämlich: Ein religiöser Verein erwirbt die Eigenschaft einer moralischen oder juridischen Person im Sinne der Kirche nicht durch die bloße Errichtung zum Verein, sondern nur durch ein formelles Dekret, worin dieser zu einer juridischen Person erhoben wird. Die Beweise dafür sind folgende: a) Wenn can. 687 mit seinen Worten: „Ad normam can. 100 tunc tantum fidelium associationes iuridicam in Ecclesia personam acquirunt, cum a legitimo Superiore ecclesiastico formale obtinuerunt erectionis decretum" sagen wollte, daß der Verein durch das bloße Errichtungsdekret zum Verein auch die Errichtung zu einer juridischen Person im Sinne der Kirche erwerbe, so würde er andere Kanones überflüssig machen, mit wieder anderen aber gar in Widerspruch geraten. So würde der gleich folgende can. 691 mit seinem: „Asso-

ciatio legitime erecta bona temporalia possidere et administrare potest" einfach überflüssig, da eben can. 1495, § 2, ganz klar und allgemein sagt: „Etiam .... personis moralibus, quae ab ecclesiastica auctoritate in iuridicam personam erectae sunt, ius est bona temporalia acquirendi" u. s. w.; und doch gehörte es zu den Abfassungsregeln des Kodex „brevitati studere" (Praef. XXXV, n. III) und es ist auch bei anderen moralischen Personen, z. B. Kirchen, Seminarien, Benefizien nicht mehr vom Recht des Besitzes die Rede. — Mit dem etwas später folgenden can. 694, § 2, aber: „Imo haec inscriptio, si associatio in personam moralem erecta fuerit, est ad validitatem necessaria", würde er in offenen Widerspruch geraten. Denn can. 694, § 2, setzt mit seinem Bedingungssatze: „si associatio in moralem personam erecta fuerit" voraus, daß es auch noch von der Kirche errichtete Vereinigungen gibt, die keine moralischen Personen im Sinne des Kirchenrechtes sind; denn wären hier alle von der Kirche errichteten Vereinigungen gemeint, so hätte der Satz nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, zumal in Anbetracht des ausgesprochenen Strebens nach Kürze bei der Abfassung des Kodex, einfach mit Auslassung des „in moralem personam" heißen müssen: „si associatio erecta fuerit" (im Gegensatz nämlich zu den associationes tantum approbatae), und das um so mehr, wenn nach can. 687 alle von der Kirche errichteten Vereine gleichzeitig auch schon moralische Personen gewesen wären; denn bei dieser Annahme wäre das „in moralem personam" einfach nichtssagend gewesen. Wenn also can. 687 alle von der Kirche errichteten Vereine zu moralischen Personen erklären würde, so stände er in offenem Widerspruche zu can. 694, § 2, der auch kirchlich errichtete Vereine kennt, welche keine moralischen Personen im Sinne der Kirche sind.

b) Can. 687 selbst sagt, bemessen nach can. 100, wonach allein er gemäß der einleitenden Worte „ad normam can. 100" verstanden werden muß, wohl ganz offensichtlich das Gegenteil. Can. 100, § 1, sagt nämlich: „Personae morales in Ecclesia eam (nämlich ‚rationem personae moralis') sortiuntur sive ex ipso iuris praescripto sive ex speciali competentis Superioris eccl. concessione, data per formale decretum ad finem religiosum vel caritativum." Ex ipso iuris praescripto aber die Geltung einer moralischen Person haben, heißt nichts anderes, als dieselbe ohneweiters kraft der bloßen Errichtung oder Errichtungsurkunde haben; denn ex ipso iuris praescripto diese Eigenschaft besitzen, heißt, dieselbe eben dadurch besitzen, daß das Kirchenrecht Einrichtungen dieser oder jener Art (z. B. Kirchen, Seminarien, Benefizien u. s. w.) von vornherein, bevor sie noch errichtet sind, diese Geltung zuerkennt, so daß dann diese durch die bloße Tatsache ihres Bestehens oder durch ihre bloße Errichtung zugleich auch moralische Personen im Sinne der Kirche sind. Ex speciali concessione, data per formale decretum, hingegen diesen Rang haben, heißt, nicht ex iuris praescripto oder kraft

der bloßen Errichtungsurkunde moralische Person sein, sondern kraft eines besonderen, neben oder nach der Errichtungsurkunde ausgestellten Dekretes es sein; es ist also dieses ein Dekret, wodurch die betreffende kirchliche Einrichtung nicht errichtet wird, sondern wodurch, wie can. 1495, § 2, sich ausdrückt, die schon genehmigte oder auch schon bestehende Einrichtung „auctoritate ecclesiastica in iuridicam personam erigitur". So kennt also can. 100 zwei Arten der Entstehung einer moralischen Person im Sinne des Kirchenrechtes: eine ex iuris praescripto und die andere per speciale decretum, das also ein anderes ist, als das Errichtungsdekret. Nun aber sagt can. 687 mit Hinweis auf can. 100, daß die associationes fidelium die Geltung einer juridischen Person nur auf eine Weise, nämlich „tunc tantum acquirunt, cum a legitimo Superiore eccl. formale obtinuerunt erectionis decretum", d. h. also nach can. 100, nicht erectionis decretum in associationem, die Errichtungsurkunde zum Verein, sondern erectionis decretum in iuridicam personam, wie can. 1495, § 2, sich ausdrückt. Den Ausdruck „erectionis decretum" im can. 687 also als Errichtungsdekret zum Verein auslegen hieße notwendig, den associationes fidelium die Geltung einer moralischen Person ex ipso iuris praescripto, nicht aber per formale decretum zuschreiben, also genau das Gegenteil behaupten, was can. 687 aufstellt. Also sagt can. 687, bemessen nach can. 100, wohl unzweifelhaft und ganz augenscheinlich das Gegenteil von dem, was in der obigen Frage angenommen wurde.

Die verfehlte Auffassung des Ausdrucks „erectionis decretum" in can. 687 als decretum erectionis in associationem anstatt nach can. 100 als decretum erectionis in moralem personam dürfte einzig und allein der Grund für die gegenteilige Auslegung des can. 687 bei dem Fragesteller und auch P. Vermeersch sein, bei letzterem leicht erklärlich aus der übergroßen Hast und Eile, womit er aus den im Vorwort vorgelegten Gründen den kurzen Auszug aus dem Codex iur. can. glaubte fertigstellen zu sollen. Das gleiche Mißgeschick ist übrigens auch dem P. Ferreres S. J. — und wohl aus dem gleichen Grunde größter Eile — zugestoßen, der gleich nach Erscheinen des Kodex noch im Jahre 1917 in spanischer Sprache zwei Bändchen „Instituciones canonicas" herausgab und ebd. I, S. 384, n. 954 IV dunkel und kaum verständlich den Sinn von can. 687, wie folgt, angibt: „Tales asociaciones sólo tendrán personalidad juridica, si obtienen el decreto formal de erección del competente Superior eclesiastico (can. 687), sin que baste su approbación o recomendación (can. 100)", also, wie es die Worte approbación o recomendación zeigen, den obigen Ausdruck als Errichtungsdekret zum Verein auffaßt, anstatt Errichtungsdekret zu einer moralischen Person.

c) Can. 687 endlich auch für sich betrachtet dürfte den in der Frage angenommenen Sinn vollständig ausschließen und kann wohl nur den oben vorgelegten Sinn haben. Schon die äußere

Form des can. 687 ist gegen den in der Frage angenommenen Sinn. Denn dieselbe wäre in diesem Falle höchst umständlich und weitschweifig, ganz gegen die ausdrücklichen Abfassungsregeln des Kodex, und hätte letzteren gemäß viel knapper und klarer sein müssen, z. B. etwa folgende: „Quaelibet associatio fidelium ipso erectionis decreto acquirit etiam iuridicam in Ecclesia personam", ohne irgend welche Berufung auf can. 100 und ohne alle andere Umständlichkeit der Ausdrucksweise. — Dann zeigt der Kontext („iuridicam personam acquirere"), daß hier vom Erlangen und Entstehen der juridischen Persönlichkeit die Rede ist, nicht aber vom Entstehen und Errichten des Vereines, von dem zudem ausgiebig in dem gerade vorhergehenden can. 686 gehandelt war. Wenn somit aber der Ausdruck „erectionis decretum" des can. 687 nach dem Kontext nur als decretum erectionis in iuridicam personam gelten kann, nicht aber als decretum erectionis in associationem, so liegt wohl gleich ganz offensichtlich der vorgelegte, nicht aber der in der Frage angenommene Sinn des can. 687 als allein möglich vor Augen. — Schließlich zeigt das „tunc tantum" im can. 687, daß der in der Frage angenommene Sinn wohl ganz unmöglich ist; denn wenn eine associatio durch die bloße Errichtungsurkunde auch zugleich die juridische Persönlichkeit erwirbt, so schließt dieser Weg selbstverständlich jeden weiteren zur Erlangung derselben, nämlich durch ein besonderes Dekret, von vornherein ganz von selbst aus. Und somit würde das „tunc tantum" nur eine sinnstörende und lächerliche Beigabe sein.

Somit kann der Sinn des can. 687, schon allein für sich betrachtet, wohl ganz offenbar nur dieser sein: „Keine associatio fidelium, sei es eine von der Kirche selbst errichtete, sei es eine von der Kirche nicht errichtete, sondern nur approbierte (denn can. 687 macht keinen Unterschied und spricht ganz allgemein und alle umfassend), erlangt die Geltung einer juridischen Person ex ipso iuris praescripto oder kraft ihrer bloßen Errichtung zum Verein, bezw. ihrer Approbation seitens der Kirche, sondern nur durch ein besonderes Dekret der zuständigen kirchlichen Obrigkeit, wodurch sie zu einer juridischen Persönlichkeit im kirchlichen Rechtsbereiche erhoben wird." — Daß auch von der Kirche bloß approbierte Vereine den Rang einer juridischen Person erlangen können, geht auch noch aus can. 708 hervor, wo es heißt: „Pro piis unionibus sufficit Ordinarii approbatio, qua obtenta, ipsae, licet morales personae non sint, capaces tamen sunt obtinendi .... indulgentias." Denn, wenn solche bloß approbierte Vereine überhaupt keine moralischen Personen werden könnten, so wäre jener Zusatz: „licet morales personae non sint" rein zweck- und sinnlos gewesen.

3. Hiernach fällt also die weitere Folgerung aus can. 694, § 2, als wäre die Namenseintragung für die Gewinnung der Ablässe in den von der Kirche errichteten Vereinen und Bruderschaften wieder als notwendige Bedingung aufgestellt, von selbst fort. Die

eingangs erwähnte Vergünstigung Pius' X., wonach Namenseintragung zur Gewinnung der Ablässe eines Vereines nicht mehr notwendig ist, ist durch den Kodex nur bestätigt worden; denn nach can. 692 gehört zur Gewinnung der Ablässe nur Gültigkeit der Aufnahme in den Verein, diese aber fordert die Namenseintragung in das Vereinsregister nur für jene Vereine, welche durch ein eigenes Dekret (can. 687) den Rang einer juridischen Person erlangt haben (can. 694, § 2).

Da diese Bestimmung etwas ganz Neues ist, so muß dieses Dekret nach Inkrafttreten des Kodex erst erwirkt werden und somit bleibt es in allen bisherigen kirchlichen Vereinen und Bruderschaften in diesem Punkte beim alten, solange nicht ein derartiges Dekret erlangt ist. Die Namenseintragung ist demnach bei allen bisherigen Vereinen u. s. w., solange man für den Verein die juridische Persönlichkeit nicht erwirkt hat, nur erforderlich, „ut de receptione constet" (can. 694, § 2), und hat somit gar keine Eile; es genügt, daß jemand bei der Aufnahme sich die Namen aufzeichnet und von Zeit zu Zeit, etwa alle Jahre oder auch in noch größeren Zeiträumen, dieselben dorthin einsendet, wo sich ein Vereinsregister befindet. Zu bemerken ist noch, um Mißverständnissen vorzubeugen, daß jetzt der Begriff Confraternitas „Bruderschaft" (vgl. Beringer-Hilgers II, 1 ff.; 41, Anm. 4) durch can. 707, § 2, geändert ist, so daß z. B. die Skapulierbruderschaft nicht mehr Confraternitas, sondern nach can. 707, § 1, Sodalitium („Bund", „Verbindung" oder ähnlich) genannt werden muß, wenn die Benennung der Ausdrucksweise des neuen Kirchenrechtes entsprechen soll.

Obigen Ausführungen legen wir volle Sicherheit bei. Doch selbst wenn jemand glaubte, daß die Darlegungen über can. 687 und 694, § 2, nicht so sicher seien, so ist doch auch die gegenteilige Auslegung nicht sicher, ja noch weniger sicher, da dafür nur Behauptungen, aber gar keine Beweise vorgelegt sind; die betreffenden Kanones wären also bei dieser Annahme hinsichtlich ihres Sinnes zweifelhaft. Damit aber würde sich die gleiche Schlußfolgerung ergeben, und zwar aus zweifachem Grunde. Nach can. 6, n. 4, nämlich: „In dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum"; man hätte sich also hier an das Dekret von 1914 zu halten, wonach die Namenseintragung nicht zur Gewinnung der Ablässe erforderlich ist. Ferner sagt can. 15: „Leges in dubio iuris non urgent"; also wieder dasselbe: es ist Namenseintragung nicht erforderlich, eben weil die Vorschrift des neuen Gesetzes in diesem Punkte nach der Annahme zweifelhaft wäre.

Valkenburg (Ignatiuskolleg), Holland. H. Bremer S. J.

IV. **(Annahme kirchlicher Würden durch Ordenspersonen.)** Can. 626 Cod. iur. can. behandelt die Frage, ob und unter welchen Bedingungen Religiosen kirchliche Würden, Aemter und Benefizien außerhalb ihres Ordens und ihrer Kongregation annehmen dürfen; § 3 enthält folgende

Einschränkung: Si (religiosus) voto teneatur non acceptandi dignitates, specialis Romani Pontificis dispensatio est necessaria.

Mit Fug und Recht kann die Frage aufgeworfen werden: Welches Gelübde ist unter votum non acceptandi dignitates zu verstehen? Nur ein Privatgelübde? Nur ein öffentliches, sei es feierlich oder einfach? Oder darf man beide Arten darunter verstehen? Für die letztgenannte Auffassung scheint der Text des Kanons zu sprechen. Er spricht ganz allgemein von votum. Hier darf wohl die Rechtsregel Anwendung finden: Ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus.

Von den Autoren, die das neue Ordensrecht erklären, fand ich keinen, der näher auf die Bedeutung dieses Paragraphen eingeht. Meines Erachtens kann unter votum non acceptandi dignitates nur das feierliche oder einfache Ordensgelübde (votum publicum), keine kirchlichen Würden anzunehmen, verstanden werden.

Für diese Auffassung sprechen folgende Gründe: Kardinal Gasparri zitiert zu unserem Paragraphen zwei Konstitutionen Urbans VIII., nämlich „Cum sicut accepimus", 21 maii 1635, § 4 (Bullarium Romanum t. VI, pars II, p. 25) und „Honorum", 24. febr. 1643 (l. c. p. 366). Aus diesen beiden Erlässen geht zur Genüge hervor, daß es sich nicht um ein Privatgelübde handeln kann. Die Einleitung zur ersten Konstitution lautet: Cum sicut accepimus, diversorum Ordinum, Congregationum et Institutorum, ac etiam Societatis Jesu, personae regulares, ultra alia vota etiam votum, promissionem, sive iuramentum solemniter sive simpliciter emittant, aut praestent de non petenda nec procuranda minusve acceptanda aliqua dignitate, neque aliqua superioritate extra eorum Religionem: Dies Gelübde, so fährt Urban VIII. weiter, bleibt in voller Kraft bestehen, auch wenn die erwähnten Ordensleute in einen anderen Orden übertreten oder aus dem Orden ganz entlassen, ja ihres Ordenshabites für verlustig erklärt werden.

Noch deutlicher kommt der Sinn des § 3, can. 626, in der Konstitution „Honorum" zum Ausdruck. Im ersten Paragraph legt der Papst den Standpunkt der Frage klar: Quamvis igitur, ut accepimus, tam Fratres Discalceati S. Augustini et B. M. de Monte Carmelo etiam discalceati Ordinum, quam Clerici Regulares ministrantes infirmis respective nuncupati et nonnulli aliorum Ordinum seu Congregationum Regulares, etiam individuam expressionem requirentes, aut in ipsa professione una cum tribus essentialibus votis, paupertatis scilicet, castitatis et obedientiae, aut ante vel post professionem praedictam sive solemne, sive, ut dicunt, simplex votum, in manibus tamen Superioris emittant de non procurando nec acceptando aliquam dignitatem seu Praelationem vel Praelaturam extra Religionem, nisi coacti vel adstricti fuerint praecepto eius, qui sibi iure praecipere potest, et aliqui addant, etiam illa verba,

videlicet, sub poena peccati, iuxta formam suarum Constitutionum a Sede Apostolica confirmatarum, nihilominus etc.

Unter votum kann im can. 626, § 3, nur ein votum publicum verstanden werden. Zu diesem Resultate führt uns auch ein näheres Eingehen auf den Kodex selbst. Can. 1309 erwähnt die dem Apostolischen Stuhle reservierten Privatgelübde; des votum non acceptandi dignitates geschieht keine Erwähnung, obwohl es nach can. 626, § 3, sogar speciali modo reserviert ist. Ferner bestimmt can. 1315: Vota ante professionem religiosam emissa suspenduntur, donec vovens in religione permanserit. Wäre unter dem votum non acceptandi dignitates ein Privatgelübde zu verstehen, so würde es, vor der Profeß abgelegt, überhaupt suspendiert sein; nach der Profeß abgelegt unterläge es der Irritationsgewalt des Obern nach can. 1312. Beide Annahmen stehen mit can. 626, § 3, der von einer specialis dispensatio Romani Pontificis redet, im Widerspruch. Demnach kann unter votum non acceptandi dignitates im § 3 des can. 626 nur das votum publicum sive solemne sive simplex gemeint sein.

Bezüglich der Dispens von diesem Gelübde machten sich zu Urbans VIII. Zeiten laxe Meinungen geltend, die er mit den Worten kennzeichnet: Aliqui ex ipsis Regularibus, etiam translati ad Ordines Regularium, etiam Mendicantium, qui praedictum aut simile votum non emittunt, retro aspicientes, emissique a se voti huiusmodi immemores, Praelationes seu Praelaturas vel dignitates ambiunt, imo etiam Episcopatus, maiorumque dignitatum solium conscendere moliuntur, praetendentes, quod suis Superioribus regularibus praesertimque Generalibus liceat eis praecipere, ut dignitatem, Praelationem seu Praelaturam, vel Episcopatum maioremve dignitatem extra Religionem acceptent, aut ipsum votum relaxare, et cum ipsis desuper dispensare, licet per praecepta et dispensationes huiusmodi ipsi ab obedentia praecipienti seu dispensanti debita eximantur, ac etiamsi vota praedicta, tamquam emissa in manibus, superioris regularis dicantur solemnia, vel saltem efficaciam voti solemnis habeant, regulariumque Ordinum et Congregationum, ac Societatis huiusmodi Constitutiones sint confirmatae auctoritate apostolica, et cum decreto irritante, a quo propterea manus quorumque inferiorum ligatae existunt.

Wer kann tatsächlich von diesem Gelübde dispensieren? Auch im neuen Rechte machen sich ebenfalls verschiedene Ansichten geltend; can. 626, § 3, erklärt: specialis Romani Pontificis dispensatio est necessaria. Führich dagegen a. a. O. schreibt: Dispensationem Apostolica Sedes sibi reservat. Ist Romanus Pontifex identisch mit Sedes Apostolica?

Can. 7 Cod. iur. can. lautet: Nomine Sedis Apostolicae in hoc Codice veniunt non solum Romanus Pontifex, sed etiam, nisi ex rei natura vel sermonis contextu aliud appareat, Congregationes, Tribunalia, Officia, per quae idem Romanus Pontifex negotia Ecclesiae

universae expedire solet. Nach Führich könnte also auch die S. Congr. de Religiosis von dem Gelübde entbinden. Ist diese Ansicht haltbar? Auffallend muß es erscheinen, daß der Text lautet: specialis Romani Pontificis dispensatio. Weshalb wird hier Romanus Pontifex gesetzt, während bei den Zensuren, selbst den specialissimo modo reservierten der Ausdruck: Sedes Apostolica gewählt wird? Will das Wort: specialis Romani Pontificis dispensatio nicht andeuten, daß der Heilige Vater sich ganz persönlich die Dispens von diesem Gelübde reserviert hat? Gewiß. Klar spricht sich darüber Urban VIII. l. c. aus. Ueber die Tragweite seiner Konstitution will er keinen Zweifel lassen und bestimmt daher: super praedicto voto neminem Superiorem Generalem, aut Capitulum, seu Congregationem generalem, nec etiam Nuncium Apostolicum, aut praedictorum Ordinum seu Congregationum Protectorem, etiam S. R. E. Cardinalem, nec etiam Legatum Sedis Apostolicae, etiam de Latere, nec quemlibet alium, etiam speciali et individua mentione dignum, sed tantummodo Nos et Romanum Pontificem pro tempore existentem posse dispensare taleque votum relaxare. In keiner Dispensvollmacht, so erklärt der Papst weiter, mag sie noch so weitgehend sein, ist die Befugnis eingeschlossen, von diesem Gelübde zu dispensieren. Daher dürfte der Ausdruck Führichs: „Sedes Apostolica" irreführend sein.

Coesfeld i. W. P. Gerard Oesterle O. S. B.

V. **(Meßstipendien in hochwertiger Valuta zur Unterstützung notleidender Priester.)** Die Notlage des Klerus in jenen Ländern, die infolge des verlorenen Krieges wirtschaftlich zusammengebrochen sind, ist groß und allgemein. Mit innigstem Danke nehmen die Priester in diesen Ländern die Meßalmosen, die ihnen ihre geistlichen Mitbrüder vom Auslande überlassen. Sind doch z. B. zwanzig gewöhnliche Stipendien aus Amerika, Holland, England oder der Schweiz für einen österreichischen Kaplan oder Pfarrer heute mehr als sein ganzes sonstiges Jahreseinkommen. Es ist ein hervorragendes Werk brüderlicher Liebe, wenn Priester in Ländern mit hochwertiger Valuta ihre entbehrlichen Stipendien direkt oder durch die bischöflichen Ordinariate an notleidende Mitbrüder in den zerrütteten „Mittelstaaten" gelangen lassen.

Die Persolvierung solcher Stipendien hat aber, wie aus mehrfachen Anfragen und Mitteilungen an die Redaktion der „Quartalschrift" hervorgeht, zu allerlei Zweifeln und Schwierigkeiten geführt. Zur Klarstellung seien im folgenden einige konkrete Fälle fingiert und kurz erledigt.

1.

Pfarrer Sixtus hat von einem Freunde in Amerika 20 Stipendien à 1 Dollar erhalten. Sixtus wechselt den Dollar zum Tageskurse von 16 Frs. um. Der normale Vorkriegskurs eines Dollars war zirka 5 Frs. Da Sixtus täglich auf die Intentionen seiner Pfarrkinder zelebrieren soll und die amerikanischen Stipendien schwer unterbringen kann, legt er sich die Sache so zurecht: Mit diesen 20 Dollars hat mir mein Freund

eine persönliche Wohltat zugedacht. Ich gebe daher diese 20 Intentionen an andere Priester zum normalen Kurs des Dollars, à 5 Frs., weiter und behalte mir den Kursgewinn (220 Frs.) als persönliche Zuwendung. — Darf Sixtus das tun? Und wenn er es getan, ist er ersatzpflichtig?

Antwort: Sixtus hat auf diesen Gewinn von 220 Frs. keinen Rechtstitel. Can. 840, § 1, sagt allerdings: „Qui Missarum stipes manuales ad alios transmittit, debet acceptas integre transmittere, nisi aut oblator expresse permittat aliquid retinere, aut certo constet excessum supra taxam dioecesanam datum fuisse intuitu personae.“ Der Freund in Amerika ist aber nicht „oblator“, Stipendiengeber, sondern nur Weitergeber von Stipendien, die er selbst zur gewöhnlichen Taxe seiner amerikanischen Diözese von Gläubigen erhalten hat. Die Stipendiengeber wollten damit keineswegs dem Sixtus, den sie nicht kennen, eine persönliche Zuwendung machen, sie haben einfach das ortsübliche Stipendium dem Priester zugedacht, der auf ihre Meinung zelebriert. So wenig sich der Freund in Amerika von diesen Stipendien etwas behalten durfte, wenn er sie nicht selbst persolvierte, so wenig darf es Sixtus, wenn er sie wieder weitergibt. Für beide gilt in gleicher Weise die strenge Vorschrift des Dekretes S. C. Conc. „Ut debita“ 11. Mai 1904 (A. S. S. 36, p. 672 ss.), n. 9: „Decernitur, pro missis manualibus stipem a fidelibus assignatam.... numquam separari posse a missae celebratione, neque in alias res commutari aut imminui, sed celebranti ex integro et in specie sua esse tradendam.“ Wohl hat der amerikanische Freund dem Sixtus mit diesen Stipendien eine persönliche Wohltat zugedacht, aber an dieser Wohltat haftet untrennbar die Last der Persolvierung. Will sich Sixtus letzterer entziehen, so muß er auf die Wohltat verzichten. Sixtus kann sich unbeschadet seiner Pflicht, den Pfarrkindern mit der Persolvierung ihrer Intentionen zu Willen zu sein, den einen oder anderen Tag der Woche für die amerikanischen Intentionen freihalten. Will er das nicht, so muß er die zwanzig Dollar in natura oder ihren wirklichen, jetzigen Gegenwert in der Valuta des Landes demjenigen ausfolgen, der diese Intentionen tatsächlich persolviert. Hat er sich etwas behalten, muß er es diesem nachträglich ausfolgen, gleichgültig, ob er bona oder mala fide gehandelt hat, es sei denn, der betreffende Priester würde es ihm, nachdem er über seinen Ersatzanspruch aufgeklärt ist, schenken.

2.

Der Benefiziat Vulpius ist verpflichtet, täglich ad intentionem fundatoris zu lesen. Nun werden ihm zwanzig gute Auslandsstipendien angeboten. Da er in Not ist, nimmt er sie an. Er wendet sich dann an einen befreundeten Priester und bittet ihn, diese zwanzig Intentionen gegen das doppelte ortsübliche Stipendium zu übernehmen, was dieser mit Freude tut. Den sehr beträchtlichen Rest vom Erlös der zwanzig Auslandsstipendien behält sich Vulpius und beruhigt sein Gewissen mit

dem Gedanken: So ist meinem Freunde und mir geholfen und der Wille der Stipendiengeber getreulich erfüllt.

Antwort: Vulpius irrt. Die Theologen lehren allerdings, daß es erlaubt sei, von einem weitergegebenen Stipendium etwas für sich zurückzubehalten, wenn der Empfänger ganz freiwillig und ungebeten darauf verzichtet. Und obwohl der oben angeführte can. 840, § 1, diesen Titel für eine Schmälerung des Stipendiums nicht erwähnt, darf man diese Praxis auch nach dem Kodex verteidigen, weil jedermann das Recht hat, einem anderen etwas zu schenken. So steht es zweifellos einem Priester frei, eine Intention anzunehmen und das dafür ausgesetzte Stipendium ganz oder zum Teil einer Kirche, einem Kloster, einem Institute, einem frommen Zwecke zu überlassen. Wo jedoch solche Schenkungen zum persönlichen Vorteil desjenigen erfolgen, der Meßstipendien weitergibt, entsteht die Gefahr und der Verdacht schmutziger Gewinnsucht und des Schachers mit den Meßalmosen der Gläubigen. Daher darf derjenige, der Stipendien weitergibt, nicht durch Bitten oder sonstigen moralischen Druck etwas für sich herausschlagen. Vulpius hat übrigens, wie der Fall dargelegt ist, seinem Freunde gar nicht gesagt, daß das Stipendium eigentlich höher wäre, dieser hat daher auch auf nichts verzichtet, wenngleich er das gekürzte Stipendium mit Freude angenommen hat. Vulpius hat objektiv gefehlt und muß seinem Freunde die ganze Summe, die er als Stipendium erhalten hat, ausfolgen. — Vulpius hätte einen anderen Weg einschlagen können. Wenn ihm ein priesterlicher Freund an zwanzig Tagen in der gestifteten Benefizialmesse und -Applikation Aushilfe und Stellvertretung leisten wollte, konnte er die übernommenen Stipendien selbst lesen und behalten.

3.

Silvius, ein Pfarrer ohne Hilfspriester, bekommt von seinen Pfarrkindern mehr Stipendien, als er lesen kann; sie drängen ihn, die Messen selber in der Pfarrkirche an bestimmten Tagen zu lesen, weil sie nach Möglichkeit dann „ihren" Messen selbst beiwohnen wollen. Herkömmlich werden am Sonntag für alle Tage der Woche die zur Persolvierung gelangenden Intentionen von der Kanzel verkündet. Wenn der Pfarrer notgedrungen die eine oder andere Intention seiner Pfarrkinder an das Ordinariat weitergibt, hat er regelmäßig bei der Partei Verdruß. Natürlich geben die Leute durchschnittlich nur das ortsübliche Stipendium. Nun bekommt Silvius von seinem Ordinarius, der sich um die Besserung des materiellen Notstandes seiner Diözesanpriester außerordentlich bemüht, eine Anzahl holländischer Stipendien mit hohem Valutawerte zugeteilt. Er möchte diese dringend benötigte Aufbesserung nicht entbehren, will es aber auch mit seinen Pfarrkindern nicht verderben, und so erfindet er folgenden Ausweg: Er verkündet für jeden Tag eine von Pfarrkindern bestellte Intention, persolviert aber mehrmals in der Woche nicht die verkündete, sondern eine holländische Intention, und gibt die Stipendien der für diese Tage verkündeten Messen an das Ordinariat

zur Persolvierung. Die Leute, so rechtfertigt er sein Vorgehen, sollen nur in die Kirche kommen in der Meinung, es werde ihre Intention persolviert; wenigstens beten sie dann für das betreffende Anliegen, ich mache auch ein Memento für sie, und die Messe wird anderswo auf diese Intention wirklich gelesen, ich behalte vom Stipendium dafür nichts zurück — das kann nicht weit gefehlt sein.

Antwort: Can. 833 sagt: „Praesumitur oblatorem petiisse solam Missae applicationem; si tamen oblator expresse aliquas circumstantias in Missae celebratione servandas determinaverit, sacerdos, eleemosynam acceptans, eius voluntati stare debet." Und can. 834, § 1: „Missae pro quibus celebrandis tempus ab oblatore expresse praescriptum est, eo omnino tempore sunt celebrandae." Wenn also Silvius sich seinen Pfarrkindern gegenüber bei Annahme der Stipendien verpflichtet hat, diese Messen persönlich, in der Pfarrkirche und an bestimmten Tagen zu lesen, ist er ex justitia verpflichtet, Ort und Zeit der Zelebration einzuhalten. Allerdings ist diese Verpflichtung an sich nicht sub gravi, und der Pfarrer könnte sich durch eine entsprechende Erklärung (vgl. can. 836) auch freie Hand vorbehalten. Er hat es aber nicht getan und macht sich einer Unwahrhaftigkeit und Täuschung der Pfarrkinder schuldig. Warum geht er nicht den geraden Weg? Er kann sich den einen oder anderen Tag der Woche für die holländischen Intentionen freihalten, indem er den Pfarrkindern offen erklärt, er habe für diesen Tag eine bestimmte Messe vom Bischof zugewiesen erhalten. Und im Wochenbuch kann er für solche Tage verkünden: „Ungenannt auf eine fromme Meinung." Die Pfarrkinder haben kein Recht, sich darüber zu beschweren. Eine Restitutionspflicht ist aber dem Silvius aus seinem unkorrekten Vorgehen nicht erwachsen, da die Verpflichtungen gegen die Stipendiengeber quoad substantiam erfüllt ist und die Stipendien nicht von den Intentionen getrennt oder irgendwie gekürzt wurden.

4.

Der Kaplan Rufus hat bei seinem Pfarrer nach altem Diözesangebrauch, der vom Heiligen Stuhl anerkannt ist, mensam pro stipendio. Die Intentionen, auf die er applizieren muß, bestimmt der Pfarrer und läßt sie am Sonntag von der Kanzel verkünden. Nun erhält Rufus eine Anzahl hoher Auslandsstipendien angeboten, die er bei seinem geringen Einkommen freudig annimmt. Natürlich will er sie nicht dem Pfarrer abliefern. Der Pfarrer soll überhaupt nichts davon erfahren. Rufus macht es nun so: er übergibt von Zeit zu Zeit die eine oder andere Intention, die ihm der Pfarrer vorgeschrieben hat und die ihm weniger dringlich scheint, mit der ortsüblichen Manualtaxe zur Persolvierung dem Ordinariate und schaltet dafür seine Auslandsintentionen ein, bis er damit fertig ist. Aber hinterher bekommt er doch Skrupeln. Hat er gesündigt? Muß er restituieren?

Antwort: Rufus hat aus den gleichen Gründen, wie Silvius im vorausgehenden Falle 3., unkorrekt gehandelt. Er hat den Pfarrer und

die Pfarrkinder, deren Stipendien er nicht persolviert hat, getäuscht. Der Substanz nach ist ja der Wille dieser Pfarrkinder erfüllt worden durch die vom Ordinariate veranlaßte Persolvierung der Intentionen; aber wo und wann? Und dann weiß Rufus nicht einmal die Höhe des Stipendiums, welches mit diesen Intentionen verbunden war: hätten die Pfarrkinder ein höheres als das ortsübliche Mindeststipendium gegeben, so wäre auch der Anspruch des Persolventen in etwa gekränkt. Warum will Rufus nicht den geraden Weg gehen? Er möge es seinem Pfarrer offen und ehrlich sagen, daß er den einen oder anderen Tag der Woche mit der Intention freigehalten sein möchte, und dem Pfarrer jenen Betrag ersetzen, der ihm durch den Entfall des Stipendiums pro mensa entgeht. Kein vernünftiger Pfarrer wird das dem Kaplan verübeln oder den Anspruch erheben, daß ihm der Kaplan das ganze höhere Stipendium abliefere. Wegen des Verkündens der Wochenmessen kann die Sache so geordnet werden, wie es oben im Falle 3. dargelegt wurde.

Für die Diözese Linz wurde bereits im Diözesanblatt 1920, Nr. 11, folgende allgemeine Weisung gegeben: „Wenn den hochwürdigen Herren Kooperatoren vom bischöflichen Ordinariate bessere Meßstipendien zugesandt werden, gebührt ihnen der volle Betrag. Wird die Verpflegung nach dem Grundsatz mensa pro stipendio gewährt, dann ist auch von solchen Meßstipendien nur der sonst übliche Betrag abzuziehen oder zu leisten, da sonst der beabsichtigte Zweck einer persönlichen Besserstellung der hochwürdigen Herren Kooperatoren vereitelt würde. Auch mögen die hochwürdigen Herren Pfarrer den Herren Kooperatoren bereitwilligst Gelegenheit zur Applikation solcher Messen bieten, die gleich anderen, von den Gläubigen gewünschten Intentionen angenommen werden sollen.“

Rufus hat also objektiv gefehlt, zu einer Restitution ist er aber nicht verpflichtet.

5.

Der Pfarrer Julius hat soviel Stiftmessen zu lesen, daß er fast keine Manualmessen annehmen kann. Er empfindet das um so schwerer, weil er leicht bessere Auslandsstipendien haben könnte, während seine Stiftmessen für den Zelebranten durchschnittlich nur 2 bis 3 K abwerfen. Das Ordinariat, an welches er sich gewendet hat, ist nicht zu bewegen, diese Stiftungen zu reduzieren und erlaubt ihm auch nicht, die Stiftmessen weiter zu schicken. Julius ist in Geldnot und sagt sich: Die Stifter haben doch nicht die Intention gehabt, den Pfarrer zu schädigen. Wenn er also trotz der ablehnenden Haltung des Ordinariates die Stiftmessen weitergibt, um bessere Manualmessen lesen zu können, macht er sich einer Sünde schuldig?

Antwort: Can. 1517, § 2, besagt: „Si exsecutio onerum impositorum, ob imminutos reditus aliamve causam, nulla administratorum culpa, impossibilis evaserit, tunc Ordinarius quoque, auditis iis, quorum interest, et servata, meliori quo fieri potest modo, fundatoris voluntate, poterit eadem onera aeque imminuere, excepta Missarum re-

ductione quae semper Sedi Apostolicae unice competit.“ Weder der Pfarrer noch der Ordinarius kann also die unzulänglich gewordenen Meßstiftungen auf eigene Autorität hin reduzieren. Doch erhalten die Ordinariate in der Regel vom Heiligen Stuhle Indulte „reducendi missas fundatas ad taxam dioecesanam“ (vgl. can. 1551, § 2). Wenn der Ordinarius ein solches Indult hat, würde er unbillig und hart handeln, es trotz der Bitte des Pfarrers nicht anzuwenden. Zwei bis drei Kronen sind heute kaum ein Trinkgeld für einen Bartputzer, aber kein Meßstipendium mehr. Um 2 K erhält man in Oesterreich eben noch einen mittelgroßen Kartoffel oder eine Zigarette mittlerer Güte.

Man wird also annehmen müssen, daß der Ordinarius des Julius keine Fakultät hat, Stiftmessen zu reduzieren. Dann möge sich Julius nur direkt an den Apostolischen Stuhl unter Darlegung der Verhältnisse um Reduktion wenden und bis zur Erledigung die laufenden Stiftmessen mit so niedrigem Erträgnis zurückstellen.

Wenn Julius übrigens in drückender Not ist, kann er ruhigen Gewissens ihm angebotene bessere Meßalmosen persolvieren und die Stiftmessen einstweilen aufschieben, um sie dann gemäß can. 841 am Ende des Kalenderjahres, soweit er sie nicht persolviert hat, mit dem Stiftungsertrage an sein Ordinariat abzuführen. Das Ordinariat kann die Annahme solcher Stiftmessen gar nicht verweigern, weil der Pfarrer mit deren Einsendung nur seine gesetzliche Pflicht erfüllt.

Eigenmächtig reduzieren oder einfach auslassen darf Julius die wie immer unzulänglich dotierten Stiftmessen nicht.

* * *

Wie aus vorstehenden Lösungen erhellt, ist in allen Schwierigkeiten, die sich aus den Verhältnissen und Obliegenheiten der Seelsorger bezüglich der Annahme und Persolvierung von Auslandsstipendien ergeben, ein Weg zu finden, der es unseren Priestern ermöglicht, die mit brüderlicher Freigebigkeit angebotene Hilfe des Auslandes anzunehmen, ohne mit dem Gewissen oder mit den strengen Vorschriften der Kirche hinsichtlich der Meßstipendien in Widerstreit zu geraten. Es ist aber sehr zu begrüßen, daß auch diese priesterliche Hilfsaktion nicht planlos und willkürlich, sondern wohlgeordnet, am besten durch die Bischöfe geleitet werde, welche die Bedürfnisse ihrer Diözesanpriester kennen und mit väterlicher Fürsorge denen helfen sollen, die Hilfe am dringendsten brauchen. Notwendig ist jedoch die Intervention der Ordinarien zu derartiger Weitergabe von Stipendien keineswegs. Die S. C. Concilii hat unter dem 19. Februar 1921 (A. A. S. XIII, 228 ss.) erklärt, daß kein Ordinarius ohne spezielle Ermächtigung des Heiligen Stuhles seinen Priestern verbieten kann, Manualstipendien an Priester fremder Diözesen weiterzugeben, wenn ihnen diese als unverdächtig persönlich bekannt oder durch ein Zeugnis ihres Ordinarius empfohlen sind, es sei denn, daß es sich um Stiftmessen oder zum Besten einer causa pia gewidmete Manualstipendien handle. Can. 838 des neuen Gesetzbuches hat alle derartigen Diözesanverbote außer Kraft gesetzt. Es braucht also kein Priester eine besondere

Erlaubnis seines eigenen Ordinarius, wenn er mit entbehrlichen Manualstipendien ihm bekannten oder empfohlenen Priestern im Ausland zuhilfe kommen will, und die heilige Kongregation empfiehlt dieses Liebeswerk mit den Worten: „Prudenti stipendiorum transmissione opportunissima caritas exerceri potest erga indigentes sacerdotes vel ecclesias aliarum regionum. In praesenti non desunt dioeceses, ubi, sine subsidio hujus generis, non pauci ad veram egestatem redacti forent."

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Uebersetzung.** Von Dr H. G. Vogels, Prof. der Theologie. Lex. 8° (V u. 247). Düsseldorf, L. Schwann. M. 75.—.

Durch vorliegende Arbeit hat sich der Verfasser einer zwar sehr mühevollen, aber dafür um so verdienstlicheren Arbeit unterzogen. Das gesamte Untersuchungsmaterial, welches die Texte der Vulgata, des Primasius, des Gigas librorum und der wiederhergestellte Text des Tyconius sowie die Reste bei den Kirchenschriftstellern bieten, wird in der gründlichsten und geistreichsten Art verarbeitet. Besonders wertvoll ist der zweite Teil dadurch, daß er die sonst so selten zugänglichen Volltexte des Primasius, des Codex Gigas, des Victorinus, die verschiedenen Tyconius-Rezensionen und den des Palimpsestes von Fleury im Wortlaut folgen läßt. Daran schließen sich die Stellen aus den Kirchenschriftstellern, geordnet nach der Versfolge der Apokalypse. Von hohem Interesse sind die Ergebnisse. Entgegen der von der Mehrheit der neutestamentlichen Textkritiker festgehaltenen Meinung, daß nur zwei Typen lateinischer Uebersetzung für sämtliche neutestamentliche Schriften, ein afrikanischer und ein europäischer Typ, anzunehmen seien, kommt der Verfasser zu dem wohlbegründeten Schluß, daß die Apokalypse öfter, wenigstens dreimal, unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt worden ist. Allerdings liegen die Texte nicht mehr rein vor, sondern haben sich gegenseitig in langsamer Entwicklung stetig beeinflußt und sind unmerklich ineinander gewachsen, bis schließlich, wohl infolge der mittelalterlichen Machtentfaltung Roms, die Vulgata alle anderen Texte lateinischer Version verdrängte. Selbst auf die griechischen Handschriften, unseren ältesten Textzeugen, den Codex Sinaiticus, nicht ausgenommen, hat die lateinische Uebersetzung zurückgewirkt. Für das Ziel der Textkritik, der Urform nahe zu kommen, ist das Urteil bemerkenswert: „Aus der Urgeschichte (des Textes) wissen wir geradezu nichts" (S. 130). Vogels' Werk stellt einen bedeutsamen Schritt nach vorwärts dar.

Linz. P. Jos. Peschek C. Ss. R.

2) **Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi.** Mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen. Von Dr iur. et theol. Max ten Hompel, Präses des Bischöflichen Knabenseminars in Heiligenstadt (Eichsfeld). (Freiburger theologische Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der theologischen Fakultät herausgegeben von Dr Gottfried Hoberg. 24. Heft.) gr. 8° (XII u. 230). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 18.— und Zuschläge.

„Es mag als Wagnis erscheinen, zum Gegenstand eines ersten theologischen Versuches eine Frage zu wählen, die so umstritten ist, wie wenige

andere." „Besonders berücksichtigt wurden ... die Kontroversen, die in den letzten Jahren innerhalb der katholischen Theologie über den vorwürfigen Gegenstand geführt wurden" (Vorwort.) Das Buch behandelt in seinem ersten Teile den allgemeinen Begriff des Opfers als einer Gabe an Gott, nimmt Stellung zu der 1910 abgeschlossenen Kontroverse zwischen Dorsch und Wieland, in der es eine vermittelnde Haltung, und zwar zu letzterem hinneigend glaubt einnehmen zu müssen, und kommt dementsprechend zu dem Ergebnis: Die Auffassung eines Opfers als der Gabe eines äußeren Gutes an Gott ist in sich widerspruchsvoll, auch dann, wenn diese Gabe mehr oder weniger als bloßes Symbol der inneren Hingabe gedacht ist; hingegen ist die Selbsthingabe der Person an Gott der wahre Begriff einer „Gabe an Gott", eine Selbsthingabe, die sich der geistig-sinnlichen Natur des Menschen entsprechend auch nach außen hin kundtut. „Das Opfer im Vollsinn des inneren und äußeren Opfers (liturgisches Opfer) ist die völlige Selbsthingabe des Menschen an Gott, die sich auf eine angemessene Weise als Gabe zur sinnfälligen Erscheinung bringt" (S. 54); das letztere Element der Definition wird später dahin „erweitert": „äußerlich dargestellt im Ritus der Oblation und des Opfermahles" (S. 76). Die rein innere Selbsthingabe, die mit der Liebe Gottes über alles „identifiziert" wird (S. 43), ist ein Opfer im wahren und eigentlichen, wenn auch nicht im liturgischen Sinne des Wortes.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt das Opfer Christi (am Kreuze, im Himmel, in der Eucharistie) als die vollkommene Verwirklichung des allgemeinen Opferbegriffes. Die Namen Dorsch, Pell, Wieland, Renz, Thalhofer rufen ohneweiters die Probleme ins Gedächtnis, zu denen Stellung genommen wird. Verfasser tritt für die Meinung eines „himmlischen Opfers" Christi ein und baut seine Ansicht über das eucharistische Opfer ganz auf derselben auf, so daß man berechtigt scheint zu sagen, sie stehe und falle mit ihr.

Es dürfte selbstverständlich erscheinen, daß in einem Werke, das verschiedene Gebiete der Theologie in seinen Bereich zieht, manches gesagt und behandelt wird, was trefflich ist und von manchen begrüßt wird. Um nur einiges zu nennen, sei hingewiesen auf die Ausführungen über die Opferzwecke (Gottes Verherrlichung schlechthin und die eigene Beseligung; S. 66 ff.), über das Opferziel der Verklärung für den Menschen (126), über den Begriff der „oblatio", der stark betont und (gegenüber der Ansicht von einem mehr oder weniger bloßen Verzicht zugunsten Gottes) in seiner Reinheit als Darbietung erhalten wird (32). Hierhin gehört ferner die Ablehnung jener einseitigen Ansicht, der Mensch betrachte im Opfer Gott als den Herrn des Lebens, vor dem wir der Vernichtung wert seien (70), die Ablehnung der Renzschen Meinung, das Opfer finde als solches seinen Gipfelpunkt im Opfermahl (73), die Ablehnung des Standpunktes von Franz und Konstantin Wieland, die Destruktion mache das Wesen des Opfers aus (78), sowie des anderen, die Destruktion gehöre zu jedem Opfer (85). Verfasser macht sich frei von der in den letzten Jahrhunderten so oft vertretenen Auffassung, als wolle der Mensch im Opfer die Anerkennung Gottes speziell als des Herrn über Leben und Tod zum Ausdruck bringen, geht dann freilich zu weit nach der anderen Richtung, indem er Opfer = Selbsthingabe = Liebe Gottes über alles setzt (43) und so dazu kommt, die Sünde Adams als „Opferverweigerung" hinzustellen (104). Zutreffend ist auch die Ansicht, der Gegenstand des Opfers Christi am Kreuze wie in der Eucharistie sei keineswegs ausschließlich Leib und Blut Christi, wie gewisse Immolationstheoretiker zu wollen scheinen, sondern die menschliche Natur Christi als Ganzes (116), jedoch dürfte Verfasser auch wieder zu weit gehen, wenn er das Opfer Christi „ausschließlich als sittliche Tat" auffaßt (119), in keiner Weise als dingliche Leistung. Vorzüglich ist auch die Betonung des Gedankens, im eucharistischen Opfer sei die Vereinigung der Gläubigen mit ihrem Haupte Christus zu

vollziehen (150), doch macht sich die Berufung auf Renz für diesen der ersten Christenheit so geläufigen Gedanken etwas eigentümlich (169), auch ist er in seiner Tragweite als „konstitutiver" Bestandteil des eucharistischen Opfers (198) überspannt und zu sehr in den Dienst des Gedankens über die Verbindung dieses Opfers mit dem himmlischen gestellt. Beistimmen möchte ich dem Verfasser auch in der Auffassung, die Einsetzungsworte gäben aus sich keinen zuverlässigen Beweis für die Tatsache eines Abendmahlopfers (164).

In verschiedenen anderen Punkten scheint mir Verfasser den Beweis für seine Behauptungen nicht erbracht zu haben. Es seien nur einige angeführt: die Existenz eines himmlischen Opfers Christi, das er selbst als „liturgisches Opfer", als nicht erweisbar zugibt (146); das eucharistische Opfer als „eine Besonderung des ununterbrochenen himmlischen Opfers" (149); die Wandlung in der Messe sei nicht als Zeitpunkt des Opfers Christi in der Messe anzusehen (162, 172); die Uebereinstimmung seiner Ansicht mit der Liturgie (205; vgl. hierüber mein: „Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung." Regensburg 1920, Pustet); das Destruktionsopfer als das Opfer der gefallenen Menschheit (84); die Opfer der vorchristlichen Zeit als „Opferversuche", „Opferersatz" (95); die unzweifelhaft vom Hebräerbrief abweichende Art der Auffassung einer Begreifung des Kreuzopfers und der alttestamentlichen Opfer unter einen allgemeinen Opferbegriff (99) und anderes mehr. Doch hängen diese Aufstellungen zusammen mit der Grundauffassung vom Opfer überhaupt und sind zum Teil durch diese gegeben.

Ein Buch wie das vorliegende dürfte nach der Grundrichtung seiner leitenden Gedanken zu beurteilen sein, sowie nach der allgemeinen Methode der angewandten Beweisführung. Es kommt dem Verfasser in erster Linie auf den Inhalt des allgemeinen Opferbegriffes an. Ausgang seiner Untersuchung bildete folgendes: „Wir sind zur Aufstellung eines von den meist üblichen abweichenden, allgemeinen Opferbegriffes hauptsächlich mit durch die Wahrnehmung veranlaßt worden, daß das Opfer Christi den Rahmen eines vornehmlich von alttestamentlichen Opfern bestimmten Opferbegriffes sprengt oder sich nur mit künstelndem Zwang ihm einordnen läßt" (97 f.). Unmittelbar wendet er sich gegen Dorsch und den heiligen Thomas (5 ff.), im Laufe der Untersuchung dieses allgemeinen Teiles hören wir, daß er Stellung nimmt gegen: „Lugo, Suarez und die gesamte Scholastik und Nachscholastik" (50), die eben in ihrer Gesamtheit das Opfer als äußere, an sich und für gewöhnlich vom Opfernden verschiedenen Gabe betrachtet. Wir werden also vom Verfasser die schwerwiegendsten Gründe erwarten, die sein Abweichen rechtfertigen, und zwar, weil es sich schließlich um eine theologische Frage handelt, die schwerwiegendsten theologischen Gründe, d. h. aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition.

Verfasser beruft sich zunächst auf den Wortlaut des Trienter Meßopferdekrets, das Christus als eigentlichen Priester für Kreuz- und Eucharistieopfer fordere und von ihm aussage, er habe „sich" oder „seinen Leib und sein Blut" dargebracht, also nicht eine von ihm selbst verschiedene Gabe. Die Forderung von Dorsch, zur Feststellung des Sinnes der Konzilsentscheidung seien die Beratungen und Aussagen der Konzilstheologen sowie die zeitgenössische Theologie heranzuziehen, lehnt er als unberechtigt ab. Nach diesen etwa vier Seiten füllenden Darlegungen geht er an eine spekulativ-juristische Untersuchung des Begriffes der „Gabe an Gott" und widmet ihr etwa 70 Seiten.

Diese Methode der Beweisführung dürfte vom philosophischen wie theologischen Standpunkte ohneweiters abzulehnen sein. Unser gesamtes Verhalten Gott gegenüber ist nach Menschenart und so, als ob auch Gott sein Verhalten nach Menschenart einrichtete; wir bitten ihn, wie wir einen Menschen bitten, den wir zu etwas bewegen wollen, wenngleich wir wissen, daß wir Gott nicht zu dem bewegen können, um was wir bitten. Warum

also einen Kampf führen gegen die allgemein menschliche Auffassung vom Opfer als äußerer Gabe? Warum nicht vielmehr die vom philosophischen Standpunkte aus berechtigten Elemente dieser Auffassung darlegen? Zudem wird man nicht ohne schwere Bedenken die vom Verfasser aufgestellten Unterschiede zwischen der von ihm abgelehnten, äußeren Gabe an Gott und der von ihm vertretenen Selbsthingabe gelten lassen; mancher wird gerade da Gleichheit finden, wo er Unterschiede aufstellt (vgl. z. B. gegen ihn Conc. Trid. s. 6, c. 16, Denz. 810, und Thom. Aq. 1. 2. q. 21, a. 4 ad 1). Darin möchte ich dem Verfasser beipflichten, daß man auf den realen Unterschied der Gabe vom Opfernden nicht so großen Wert legen darf, daß ohne ihn ein Opfer im eigentlichen Sinne nicht möglich sei; aber man wird daran festhalten müssen, daß es an sich und gewöhnlich so ist.

Die dem Verfasser eigene rein juristische Einstellung hat ihn auch dazu verleitet, den Text des Trienter Konzils aus ihr heraus zu interpretieren. Und doch geht das nicht an. Ein Konzil definiert einzig und allein das, was es definieren will; und die Tragweite einer Definition ist nicht wie die eines geltenden Gesetzes rein nach dem Wortlaut abzuschätzen. Hier hat Dorsch unzweifelhaft recht, wenn er die Lehre der Konzilstheologen und der theologischen Zeitgenossen gefragt wissen will. Zudem stützt sich das Konzil nachweisbar auf einen Opferbegriff, den der Verfasser ablehnt (vergleiche meine oben angeführte Arbeit, S. 104), findet aber darin keinen Gegensatz zu Thomas oder zu seinen eigenen Darlegungen. Dasselbe Bedenken wegen mangelnder dogmatischer Einstellung kommt dem Leser bei den Erörterungen des Verfassers über den Opferbegriff des Catechismus Romanus.

Die Arbeit des Verfassers zeigt wieder einmal, wie wichtig in der Entscheidung der schwebenden Meßopferfragen eine genaue Untersuchung über Sinn und Zustandekommen des Trienter Meßopferdekretes ist. Die Darstellung von Renz, auf den sich Verfasser in anderen Fragen so gerne beruft, kann als solche leider nicht betrachtet werden.

Valkenburg (L), Holland. Josef Kramp S. J.

3) **Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura.** Von Dr Franz Xaver Kattum. (196). München-Freising 1920, Verlag Dr Datterer u. Ko., Brosch. M. 18.—.

„Die Fundgrube für die Darstellung des eucharistischen Lehrsystems Bonaventuras sind vor allem distinctio 8 bis 13 des Kommentars zum 4. Buche des lombardischen Sentenzenwerkes" (S. 22). Die heilige Eucharistie ist ein Geheimnis im vollen Sinne des Wortes. Einer der ersten Gründe, weshalb Gott dieselbe eingesetzt, ist nach Bonaventura die Erziehung zum Glauben. Seine Lehre will er ganz auf die Väter aufbauen, da ohne Väterkenntnis der Sinn der heiligen Schriften nicht erfaßt werden könne.

Weil die heilige Eucharistie eine Speise ist, wurde sie passend zur Essenszeit eingesetzt. Christus war beim Abendmahl im sterblichen und leidensfähigen Zustand unter den Brotgestalten zugegen, doch so, daß ihm kein Leid hätte zugefügt werden können. Sowohl der Speise- als auch der Opfercharakter des Sakramentes veranlaßte den Herrn zur Wahl einer doppelten Gestalt, von Brot und Wein. Nach der Transsubstantiation bleibt nur die Ausdehnung ohne Subjekt fortbestehen, alle anderen Akzidenzen haben in der Ausdehnung ihren Untergrund. Um seine eigentümliche Ansicht aufrecht erhalten zu können, daß die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie aufhört, sobald das Sakrament seinem Zwecke nicht mehr dienen kann (wie z. B. wenn eine konsekrierte Hostie in den Magen eines Tieres gelangte), muß der Heilige für einen solchen Fall die Rückkehr der Brotsubstanz annehmen.

Nach Bonaventura ist der Kommunionempfang nur durch ein äußeres Gebot vorgeschrieben. Der Verfasser hält ihm nicht nur Augustinus, sondern auch Anselm von Canterbury, Hugo von St. Victor, Albert den Großen

und Thomas von Aquin entgegen, die für die unbedingte Notwendigkeit einträten.

Bonaventura ist kein Gegner des öfteren Kommunionempfanges, verlangt aber hiezu solche Bedingungen, daß praktisch für das gewöhnliche Volk ein öfterer Genuß unmöglich erscheint. Die Hauptwirkung der Kommunion ist die Einheit mit Christus, weder Tod- noch läßliche Sünden würden durch dieselbe direkt nachgelassen werden. Die modernen Theologen sind im allgemeinen nicht dieser Ansicht: Todsünden werden per accidens, läßliche nicht nur indirekt durch Vermehrung der Liebe, die zur Reue anregt, sondern auch direkt vergeben.

Während die heutigen Theologen alle darin übereinstimmen, daß das eigentliche Opfer in der Konsekration besteht, verlegt Bonaventura die Opferhandlung in einen von der Konsekration verschiedenen Akt. Merkwürdigerweise schließt auch unser Lehrer die Todsünder von der Anteilnahme am Opfer ganz aus, als ob man durch eine Todsünde der Kirchengemeinschaft verlustig ginge.

Da die heilige Kommunion den Höhepunkt der Gottvereinigung auf Erden darstellt, sollte man durch den oftmaligen Genuß derselben vom Irdischen vollkommen losgeschält werden und ganz in Gott aufgehen (vgl. Nicolussi, Das Leben Christi in der heiligen Eucharistie, Verlag Emmanuel).

Die Schrift ist auf Grund reichlicher Literatur ausgearbeitet, klar und übersichtlich geschrieben. Es ist freudigst zu begrüßen, daß dem erhabensten aller Sakramente auch theoretisch immer größere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Gerade solche Monographien tragen dazu bei, daß jene Fragen, die noch zu den strittigen zählen, einer allmählichen Klärung zugeführt werden.

Bozen. Dr Joh. Nicolussi S. S. S.

4) **Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung.** Von Dr Oskar Graber. 8° (VIII u. 133). Graz und Leipzig 1920, Ulr. Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff). K 30.—.

Graber bietet den Dogmatikern eine in jeder Hinsicht gediegene Arbeit. Er will beweisen, daß die Seele Christi vom Anfange ihres Daseins an die visio intuitiva Dei besessen habe. Und dieser Beweis ist ihm gelungen. Günther und Schell haben wie in manchen anderen Fragen so auch in dieser große Verwirrung angerichtet. Um so dankbarer muß man Graber für diese seine Schrift sein. Mit ruhiger und allseitiger Gründlichkeit legt er seine Beweise vor und mit spekulativer Tiefe zeigt er die Haltlosigkeit der gegnerischen Einwände. Vorliegende Schrift ist in der Tat eine wertvolle Bereicherung der dogmatischen Literatur und muß allen Fachkollegen bestens empfohlen werden. Für eine Neuauflage hätte Rezensent noch einen kleinen Wunsch. Bei den theologischen Gründen sollte auch der von Scheeben (Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. Bd., 5. B., n. 969) vorgebrachte angeführt werden. Er erscheint mir zu einleuchtend, als daß er übergangen werden könnte.

Mautern. P. Joh. Hotzy C. Ss. R.

5) **Grundfragen der kirchlichen Mystik.** Dogmatisch erörtert und für das Leben gewertet von Dr Engelbert Krebs, Professor an der Universität Freiburg i. Br. (VII u. 266). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 14.20 ohne Zuschlag.

Rückhaltslose Empfehlung darf dieser gründlichen Arbeit ausgestellt werden. In Uebereinstimmung mit Prof. Zahn legt der Verfasser den schwierigen Gegenstand für theologisch Gebildete mit völliger Beherrschung des Stoffes in auffallend klarer Sprache dar. Ebenso besonnen und nüchtern in der Beurteilung außerordentlicher Zustände wie streng kirchlich in den Grundsätzen liefert der Verfasser zumal dem Klerus einen durchaus verläßlichen Führer durch das erhabene Gebiet der Mystik. Beispielsweise zeigten

sich diese hervorragenden Eigenschaften in der vorzüglichen Beurteilung der Klara Mons, bezw. der Lebensbeschreibung dieser seltenen Frau.

Aug. Rösler C. Ss. R.

6) **Lebensanschauungen moderner Denker.** Vorträge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel und Eucken. Von Dr Franz Sawicki. 3. und 4. Tausend. 8° (VIII u. 260). Paderborn 1920, Schöningh. M. 8.40 und 40% Teuerungszuschlag.

Sidera errantia. Aber auch ihre Leuchtkraft ist schließlich eine Ausstrahlung von der Sonne der ewigen Wahrheit. Die riesige Geistesarbeit der genialen Denker, deren philosophische Systeme und Lebensanschauungen wir ablehnen müssen, verdient unsere Beachtung nicht bloß wegen ihres ungeheuren Einflusses auf das Geistesleben der modernen Welt, dem wir ohne diese Einsicht fremd gegenüber stünden, sondern auch zur Sicherung und Klärung unserer eigenen, an den ewigen Wahrheiten unserer Religion orientierten Lebensanschauung. An der Hand eines so kundigen Führers ist der Gang durch diese Labyrinthe gefahrlos und bildend. Das Buch ist ein bleibendes Verdienst des Verfassers um die katholische gebildete Welt, namentlich um unsere katholischen Akademiker, die ständig in der geistigen Atmosphäre dieser Ideen leben. Möchten sie alle darnach greifen!

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

7) **Die Juden,** ein Beweis für die Gottheit Jesu und ein Mahnruf für die Christen der Gegenwart. Von Dr Robert Klimsch. 8° (110). Regensburg 1920, Manz. M. 3.—.

S. 1 bis 40 behandelt der Verfasser in Ausführungen, welche für die Belehrung aufrichtig suchender Juden sehr empfehlenswert sind, den Beweis für die Gottheit Christi, der sich aus dem merkwürdigen Weltphänomen ergibt, das dem denkenden Geiste das Judentum in seiner Geschichte und in seiner Gegenwart bietet. Ein religiös gerichteter, angesehener Jude gestand mir, daß mein Hinweis auf die Schuld, welche das jüdische Volk durch die Verwerfung des Messias auf sich geladen, deren Strafe das von den Juden selbst tief empfundene und ihnen unerklärbare Unglück des jüdischen Volkes sei, ihm ganz neu gewesen sei und auf ihn den tiefsten Eindruck gemacht habe (vgl. meinen Artikel „Zur endgültigen Lösung der Judenfrage", „Neues Reich", 17. August 1919). Auf den religiösen Kern der Judenfrage macht auch Klimsch mit Dr Eberle mit Recht nachdrücklich aufmerksam und widmet gerade diesem den ersten Teil seiner gediegenen Darstellung. Ein Kapitel „Die Aufgabe der Juden am Ende der Zeiten" (S. 40 bis 44) leitet zum zweiten Teile über. Nach einer guten Skizzierung der politischen, wirtschaftlichen und geistigen Beherrschung der Christen durch das immer kecker vordringende Judentum (45 bis 102) wird im Schlußkapitel (S. 103 bis 110): „Wie konnte es so weit kommen? Die Schuld der Christen!" der letzte Grund im inneren Abfalle der modernen Welt vom Christentum und von der sittlichen Wirtschaftsauffassung und Wirtschaftsordnung der Kirche aufgezeigt, womit die entschiedene Selbstbesinnung und die Rückkehr zum vollen Christentum auch zugleich als der einzige Weg zur Befreiung der christlichen Völker vom eisernen Joche dieses Fremdvolkes gegeben ist. Die nüchterne Auffassung, die ruhige Sprache, die überzeugende Kraft, welche von dem Büchlein ausgeht, lassen den Wunsch rege werden, daß es als leuchtende Fackel in jedes Haus und in jede Hütte dringen möge, um einmal in der so brennenden Judenfrage einen einheitlichen, festen Volkswillen zu schaffen, an dem auch der gerissenste Talmudismus sicher einmal zu schanden werden wird.

Peter Sinthern S. J.

8) **Ernst Haeckel, der Darwinist und Freidenker.** Von Dr Franz Meffert. (Apologet. Tagesfragen, 5. Bd.) (254.) Appr. M.-Gladbach 1921. Volksverein. Geb. M. 11.—.

Der äußerst zeitgemäße Stoff ist gründlich und gemeinverständlich behandelt; ohne auf jede Einzelheit einzugehen, untersucht Meffert aufs genaueste gerade die Grundirrtümer Haeckels und liefert durch geschicktes Herausgreifen der Hauptmomente ein treues Bild seines ganzen Lehrgebäudes. Weltentstehungstheorie, Substanzgesetz, Affenabstammung des Menschen, Gottesbegriff, Karikaturen der christlichen Lehren, Behandlung der Bibel, Invektiven gegen das Papsttum und Sittenlehre Haeckels werden eingehend abgehandelt. Den phantasiereichen Behauptungen wird Schritt für Schritt nachgegangen, die schmachvoll oberflächliche Beweisführung gehörig zerpflückt und die ungeheuerlichen Verstöße gegen jede Logik sind nach Gebühr gebrandmarkt; die eines deutschen Hochschullehrers unwürdige Unwissenheit in religiösen Fragen und deren frivole Behandlung ist ordentlich an den Pranger gestellt. Im Kapitel über die Ethik werden die einzelnen Ausstellungen Haeckels an der christlichen Moral ausführlich vorgenommen. In größter Kürze werden zu den einzelnen Problemen nicht bloß Haeckels Philosopheme zurückgewiesen, sondern auch die positive Klarlegung und Lösung der Fragen versucht. Amüsant ist die Prophezeiung Haeckels von der „Nemesis der Geschichte über den Papismus"; der Prophetenmantel steht ihm äußerst schlecht. Das Schlußkapitel mit der „Schuldfrage" betont mit Recht die Schuld der deutschen Wissenschaft durch ihr vierzigjähriges Schweigen zum bekannten Schwindel Haeckels mit seinen Embryonenbildern. — Der „große Biologe", der auf S. 82 unten erwähnt ist, ist nicht Haeckel selbst, sondern Thomas Huxley. — Die Schrift enthält reiches Material zur Beurteilung des Matadors der Freidenkerei. Die Darstellung ist volkstümlich und leicht faßlich; die Fachausdrücke sind immer genügend erklärt.

Fuchl. Dr Seb. Pletzer.

9) **Die vierte Dimension als Grundlage des transzendentalen Idealismus.** Von Dr Leopold Pick. Mit Figurentafel (33). Leipzig 1920, verlegt bei Oswald Mutze. M. 2.40.

Eine phantastische Verteidigung der vierten Raumdimension! Nach des Verfassers Ansicht hätte Kant alle wichtigen Fragen endgültig gelöst und der Verfasser versteigt sich zu den Sätzen: „Das Atom oder die Energie, oder das chemische Element ist ein vierdimensionales Gebilde." — „Falls die Empirie 81 chemische Elemente ergibt, dann ist der wissenschaftliche Beweis für die Vierdimensionalität der Welt erbracht und die von der Relativitätstheorie Einsteins geforderte Krümmung des Raumes nach der vierten Dimension festgestellt." (!) Der vom Verfasser zur Verteidigung seiner Ansicht angeführte mathematische Ausdruck a^4, im Gegensatze zu a^3 (Dreidimensionalität), bedeutet keineswegs ein Fortschreiten zu einer neuen Dimensionalität, sondern nur eine besondere Raumbeziehung in der dreidimensionalen Ausfüllung des Körperraumes. Der Ausdruck oder Wert a^4 ist analytisch auflösbar oder umstellbar in den Wert: $a^2. a.a. = a^4$, und ist ein Ausdruck für ein Parallelepiped (Quader), mit einer dreidimensionalen Ausdehnung von zwei gleichen Dimensionen (=a) und einer dritten von a^2. Der Ausdruck a^3 repräsentiert einen Kubus oder Würfel mit drei gleichen Ausdehnungen im Raume. Ideale Raumbeziehungen können immerhin von spekulativen Mathematikern ausgedacht werden; aber Raumbeziehungen sind noch keine Raumdimensionen. Unser Körperraum ist durch eine dreidimensionale Ausdehnung eines Körpers vollständig ausgefüllt, und er kann an sich jede beliebige Form annehmen, also rund und eckig sich gestalten, je nach der physischen Verteilung der Energien und ihrer Träger.

Linz. P. Handmann S. J.

10) A) **Die sogenannte supernormale Physiologie und die Phänomene der Ideoplastie.** Von Dr Gustave Geley, Paris, früherem Assistenten an den Spitälern in Lyon, Laureat der medizinischen Fakultät. In deutscher Uebersetzung von Dr Freih. v. Schenck-Notzing, München. Mit zehn Materialisations-Photographien aus dem Laboratorium des Dr Geley (29). Leipzig 1920, Verlag von Oswald Mutze.

B) **Materialisationssitzungen in Lissabon.** Aus dem Französischen übersetzt von Generalmajor a. D. Josef Peter, München. Mit acht Abbildungen in Kunstdruck (27). Leipzig 1920, Verlag von Oswald Mutze.

In der Psychologie und Physiologie treten uns manche Phänomene entgegen, die ihrer okkulten, ungewöhnlichen Vorgänge wegen, deren sichere Realität vorausgesetzt, einen magischen, geheimnisvollen Charakter zur Schau tragen. Alle derartigen Erscheinungen, wie Telepathie (Gedankenübertragung), Hellsehen, Vorahnung, Halluzination, die sogenannten mediumistischen und spiritistischen Phänomene, Materialisationen und Aehnliches, faßt man gewöhnlich unter dem Namen „Okkultismus" zusammen.

In gegenwärtiger Zeit haben sich nicht selten Spekulanten mit betrügerischen Medien oder auch Personen, die dämonische Einflüsse nicht ausschlossen, dieses Gebietes bemächtigt und in spiritistischen Vorstellungen ihr Unwesen getrieben, so daß die Kirche den Gläubigen die Beteiligung an ihnen verbieten mußte. Anderseits suchte auch die wissenschaftliche Psychologie und Physiologie alle diese Phänomene näher zu untersuchen und aufzuklären. Für manche Vorgänge hat sich auch eine wahrscheinliche, natürliche Erklärung gefunden, wenn auch unserer Ansicht nach manche Forscher in ihren Erklärungen infolge irriger Annahmen und Voraussetzungen zu weit gegangen sind und nur Betätigungen okkulter, natürlicher Kräfte sahen, wo mehr Vorsicht und größere Berücksichtigung der Theologie gefordert sein würde. Kommen auch in der Natur gewisse okkulte Kräfte vor, so sind doch auch hier Grenzen gezogen, über die hinaus sie nicht mehr reichen, so daß bei einigen Vorgängen auch übernatürliche Kräfte (im weiteren Sinne) als mit im Spiele angenommen werden müssen. Da bei diesen Phänomenen auch Autosuggestion und Halluzination sehr leicht eintreten können, so wird es gewöhnlich sehr schwer, öfters auch ganz unmöglich sein, die einzelnen Gebiete der Natur und Uebernatur auseinander zu halten.

Für eine wissenschaftliche Beurteilung muß jedenfalls zuerst ein genauer, den Tatsachen entsprechender Bericht vorliegen, die einzelnen Umstände der Vorgänge müssen offen dargelegt; die Kontrolle für Ausschluß eines jeden Betruges müßte auf das genaueste durchgeführt sein. Für einen einwandfreien Vorgang verlangen wir daher: Beseitigung aller Dunkelheit, allseitige Sichtbarkeit des Mediums, Zulassung allseitiger Belichtung (bei etwaigen Dunkelvorstellungen), Gewährung einer jeden Prüfung von Seite der Anwesenden; ferner für das Versuchslokal: Beseitigung aller Draperien und Vorhänge, aller Kästen und sonstiger Möbel (mit Ausnahme der Stühle für die Anwesenden), strenge Kontrolle für das Nichtvorhandensein von geheimen Gemächern, Wandtüren, Doppelwänden, Spalten (am Plafond, Fußboden, Türen), Untersuchung der Nebenräume und ihrer Wände und Aehnliches. Man müßte auch die Medien selbst befragen und sich, soweit sie dazu fähig sind, erklären lassen, welche innere Vorgänge sie bei sich selbst wahrnehmen, welche Vorbereitungen sie selbst oder andere Personen für sie getroffen haben.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen, die uns zum besseren Verständnisse des Gegenstandes notwendig erschienen, noch in Kürze auf den Inhalt der obigen Schriften etwas ein. Beide besprechen die Phänomene der sogenannten Materialisationen.

Die Schrift von Dr Geley berichtet über einige höchst merkwürdige Vorgänge bei einem hypnotisierten Medium: es ergoß sich (aus Mund, Händen) eine Substanz, die verschiedene Gestalten, wie von menschlichen Händen, ja auch wohlausgebildeten Köpfen annahm, die später wieder aufgesogen wurden und plötzlich verschwanden. Nach Dr Geleys Erklärung hätte die menschliche Seele eine normale, unter den gewöhnlichen Umständen verlaufende Zeugungs- oder Bildungskraft, und unter außergewöhnlichen Umständen eine „supernormale" Kraft dieser Art, die in der schnell verlaufenden „Ideoplastie" des Mediums in die Erscheinung tritt.

Trotz aller Vorsichtsmaßregeln, die nach Dr Geley gegen einen etwaigen Betrug getroffen worden sind, glauben wir sie in Hinweis auf obige Bemerkungen nicht als völlig einwandfrei betrachten zu können. Steht aber die Tatsache noch nicht fest, so müssen wir jede weitere Beurteilung dieser Vorgänge ablehnen.

Noch viel mehr müssen wir diesen Standpunkt den Berichten über die spiritistischen Versuche „Materialisationssitzungen in Lissabon" einnehmen. Der Berichterstatter erklärte selbst, die Versuche „können nicht als wissenschaftliche Experimente angesehen werden, da die scharfe Kontrolle fehlte, wenn auch die nötigen Vorsichtsmaßregeln nicht ganz vernachlässigt wurden". Die Anwesenden schlossen im Dunkelraum, wie sonst bei Tischrücken, eine Kette und es erschienen „Phantome", die sich im Versuchsraum durch Tischklopfen melden, auf und ab gehen, Lärm verursachen, Kästen öffnen und schließen, auf versiegelten Tafeln ihre Handschrift produzieren, mit einem Wort, wie lebende Körpergestalten sich benehmen, ja sich auf der ausgesetzten Platte bei angezündetem Magnesialicht in allen ihren individuellen Eigenschaften photographieren lassen.

Die ganze Schilderung der Versuche macht den Eindruck von Triks und künstlich hervorgerufener Erscheinungen. Ein „Phantom" äußerte sich einmal, es „sei zu viel Licht" im Versuchsraum. Als ein Anwesender zur Kontrolle die erschienene Gestalt ergreifen wollte, wurde es ihm als eine Störung der Versuche verwehrt u. s. w. Manche halten dafür, daß bei solchen Versuchen viele beabsichtigte und auch nicht beabsichtigte Täuschungen unterlaufen, und daß in unserem Fall der Materialisationen durch Spiegelungen (aus verborgenen Verstecken u. dgl.) sich leicht Gestalten produzieren lassen, die, weil physische Bilder, auch auf die photographische Platte gebracht werden können. Der Berichterstatter der „Materialisationssitzungen" will die Erscheinungen der Gestalten, wie Dr Geley, als „Ideoplastie" (siehe oben) erklären, oder ist der Ansicht, daß das Medium (bezw. die Anwesenden) diese Gestalten mit aller ihrer Plastizität durch eine „psycho-physische Energieausstrahlung" selbst hervorrufen. Dieser sogenannten animistischen Theorie gegenüber nimmt die eigentliche spiritistische Theorie an, es seien tatsächlich die Geister von Verstorbenen, die sich in jener Weise manifestieren, während andere darin dämonische Einflüsse von Lügen- und Truggeistern sehen, die mit den Menschen ihr Spiel treiben.

Es wurde schon oben bemerkt, daß eine äußerst genaue Untersuchung und Prüfung erforderlich ist, um hier einerseits den ganzen Verlauf der Phänomene genau kennen zu lernen, und dann über die Natur und Uebernatur der Erscheinungen ein richtiges Urteil fällen zu können. Wir müssen noch abwarten, bis völlig einwandfreie Versuche vorliegen. Wir haben hier zunächst die Versuche der Materialisationen und ihrer rein natürlichen Erklärung im Auge. Wir wollen damit keineswegs die physische Realität einiger okkulten Phänomene in Abrede stellen, ja selbst nicht einmal jener von wohlverbürgten Materialisationen. Letztere sind am schwierigsten zu erklären, die Versuche müssen daher auch unter die schärfste Kontrolle gestellt werden; durch die Annahme einer animistischen Ideoplastie erscheinen sie keineswegs hinreichend erklärt. Trotz natürlicher, okkulter Kräfte, die dabei mit im Spiele sein können, ist immer noch zu untersuchen, ob dabei die rein

natürlichen Grenzen nicht überschritten werden und welcher anderen Ursache das Uebermaß zuzuschreiben sei.

In diesem Sinne halten wir die uns bekannten Berichte über Materialisationen nicht für einwandfrei, die Kontrolle für zu ungenügend und eine rein natürliche Erklärung für unbewiesen. Eine adäquate Ursache muß gefunden werden.

Linz. P. Handmann S. J.

11) **Kirchliches Handbuch** für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. In Verbindung mit H. Auer, Dr Brüning, Dr Eitner, Dr Hilling, Rosenberg, P. Väth und P. Weber herausgegeben von H. A. Krose S. J. IX. Bd., 1919 bis 1920. (XX u. 459). Appr. Freiburg i. Br. 1920, Herder. Geb. M. 34.—.

Die so lehrreiche Gesamtdarstellung der kirchlichen Arbeit erscheint trotz der unsäglichen Schwierigkeiten noch immer in der gewohnten Form und im früheren Umfang; die schon wohlbekannten Fachmänner treten auf, nur für den heimgegangenen Dr Selbst ist Prof. Rosenberg eingetreten. Die neun Abteilungen sind gleich geblieben. In der Abteilung 2 (Kirchenrecht) berührt unter den mitgeteilten Dekreten besonders sympathisch des Papstes Fürsorge für die wirtschaftliche Lage des italienischen Klerus; instruktiv ist die Interpretation mancher Punkte unklarer Rechtsfragen (auch in der staatlichen Gesetzgebung). Rosenbergs Erörterung der Zeitlage und des kirchlichen Lebens (Abt. 3) gruppiert sich um die Kämpfe um den Friedensvertrag und die Arbeiten der Nationalversammlung. Die Verheerungen auf sittlichem Gebiet unter den wilden Wogen des Materialismus und die zerstörenden Wirkungen der Revolution sind scharf ins Auge gefaßt; als Lichtpunkte der neuen Zeit werden hervorgehoben: Die Anhänglichkeit an den Heiligen Vater und der opferfreudige Eifer in den Hilfswerken gegen die allgemeine Not. Die Angriffe auf die Tätigkeit des Papstes werden zurückgewiesen und betreffs der Verfassungskämpfe das nötige Material geboten zu einer gerechten Beurteilung des Zentrums. Abteilung 4 (Heidenmission) schildert die Bestimmungen des Versailler Friedens gegen die Glaubensarbeit und den Abwehrkampf der Katholiken; auch die Stellungnahme des Auslandes zugunsten der deutschen Missionen. Die Abhandlung klingt hoffnungsvoll aus in die Erwartung einer besseren Zukunft. Die Abteilung 5 (Konfession und Unterricht) registriert betreffs Knabenschulen, daß die Beteiligung der Katholiken an der Vorschule nicht groß ist, um so erheblicher die der Israeliten. Bei den Mädchenschulen zeigt sich eine starke Vermehrung im Besuch der katholischen Anstalten. Die reichen Daten spiegeln den ganzen Werdegang der Schulen und halten auf dem Laufenden über die segensreiche Wirksamkeit der Lehrorden. Abteilung 6 (karitativ-soziale Tätigkeit) zeigt wieder in dem herzerhebendsten Bilde, wie die deutschen Katholiken das große Thema des Christenlebens so voll erfaßt haben und wahrhaft vorbildlich arbeiten auf allen Gebieten der werktätigen Liebe. Die Zentralorganisation weist einen erfreulichen Aufschwung auf, ebenso haben die verschiedenen Einzelgebiete Fortschritte und Vertiefung zu verzeichnen; Karitaspflege auf dem Land, Jugendpflege, Arbeiten im Interesse der katholischen Studierenden und Akademiker seien ausdrücklich hervorgehoben, desgleichen der ausführliche Paragraph über Kultur und Volkspflege. Das ganze Kapitel bringt eine Fülle des Lichtes in das düstere Bild der Zeitlage. In der Abteilung 8 (Konfessionsstatistik) weiß der Herausgeber als Meister der Statistik in die trockenen Zahlenreihen reiches Leben zu bringen und mit scharfer Logik ihnen einen hohen Belehrungswert einzuhauchen; sehr lehrreich sind dabei besonders auch die Auseinandersetzungen mit widersprechenden statistischen Darstellungen.

So weist die Jahresschau wieder gar mannigfache wertvolle Erweiterungen und Fortschritte auf und ist für alle Fragen der Kirchenkunde eine reichhaltige Fundgrube ersten Ranges; das Ansehen, das sie allseits genießt, ist vollauf verdient. Besonders reich an Anregungen ist sie für die Karitasarbeit, wozu auch die kurzen Literaturangaben gute Hilfsdienste leisten. Möge die verdienstvolle Revue die Ungunst der Zeiten überstehen!

Fuschl. Dr Seb. Pletzer.

12) **Das ewige Licht.** Predigten und Reden von P. Bonaventura Krotz O. Pr. Herausgegeben von Dr Adolf Donders, Professor an der Universität zu Münster i. W. 1. bis 5. Tausend. 8° (XII u. 420). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 19.60; geb. M. 23.— und Zuschläge.

Dem schönen Lebensbilde des gefeierten Redners aus dem Predigerorden hat Donders Proben und Skizzen von geistlichen Reden aus dem Schriftennachlasse des Verstorbenen folgen lassen. P. Bonaventura haßte die Druckerschwärze und hätte wohl bis zum letzten Atemzuge gegen diese Veröffentlichung protestiert. Aber im Himmel wird er sich darüber freuen, daß so sein gottbegnadeter Mund auf Erden nicht ganz verstummt ist. Es sind wahre Glanzstücke kirchlicher Beredsamkeit unter diesen 25 teils ausgearbeiteten, teils skizzierten Predigten und Gelegenheitsreden. Für seine zahlreichen Verehrer sind diese Blätter eine teure Erinnerung, den Theoretikern der Homiletik gewähren sie einen reizvollen Einblick in die Geisteswerkstatt eines seltenen Talentes, ausübende Prediger finden zwar keine fertigen Vorlagen, aber köstliche Gedankenperlen und keimkräftige Ideen. Voll hinreißender Kraft sind namentlich die Papstreden und die Rede auf das Konstantin-Jubiläum.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

13) **Ein glaubensstarker Christ.** Katechesen für Jugendliche von Doktor Heinrich Stieglitz. 8° (VIII u. 264). Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, Komm.-Ges., Verlagsabteilung Kempten. Geheftet M. 14.—, geb. M. 17.—. (Dazu noch der übliche Sortimentszuschlag.)

Ein letztes Wort des großen Münchener Katecheten, das er im letzten Lebensjahre zu den Jugendlichen gesprochen, hat der Münchener Katechetenverein in pietätvoller Erinnerung herausgegeben. Es ist ein Wort zur Erhaltung des Glaubens, zur beseligenden Freude am Glauben in den jungen Herzen. Und es wird dieses Wort in den guten Herzen Aufnahme finden und reichliche Frucht bringen. So erzieht man nicht bloß Hörer, sondern Befolger des Wortes Gottes. Besonders eindrucksvoll sind die Katechesen über „Gott in der Sternenwelt“, „Gott in der Natur“ (S. 26 bis 43). Da ruft die Allmacht Gottes auf zum Kredo. S. 19 f. sollten die Einwände gegen die Vorsehung nicht bloß dargeboten, sondern gleich auch kurz widerlegt werden.

Linz. Rechberger.

14) **Jünglingsseelsorge.** Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die herangewachsene männliche Jugend. Von Karl Mosterts, Generalpräses der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands. gr. 8° (LII u. 220). Freiburg, Herder. M. 15.—; geb. M. 18.50 und Zuschläge.

Dieses Sammelwerk bietet die Vorlesungen über Jünglingsseelsorge, welche 1917 in Düsseldorf vor etwa 350 Jugendseelsorgern gehalten wurden. Die Beiträge stammen durchwegs von sachkundigen Fachmännern und bilden ein geschlossenes Ganzes. Statt jeder Empfehlung seien hier die Kapitelüberschriften abgedruckt. Sie geben einen Begriff von dem reichen Inhalt dieses für Jugendseelsorger unentbehrlichen Handbuches. Nach einer Ab-

handlung über Notwendigkeit und Ziel der Jünglingsseelsorge bietet der 1. Teil Anleitungen zur Weckung und Pflege christlich-übernatürlicher Lebensauffassung (1. Wie bilde ich in der heranwachsenden Jugend übernatürliche Lebensauffassung als Lebensgrundlage? 2. Wie führe ich die heranwachsende Jugend zu Christus? 3. Wie pflege ich in der heranwachsenden Jugend Liebe und Treue zur Kirche? 4. Wie erziehe ich die heranwachsende gewerbliche Jugend zu Glaubensmut, Glaubensverteidigung und Apostelsinn?). Der 2. Teil enthält die Anleitung zu christlich-übernatürlicher Lebensführung (1. Wie lehre ich die heranwachsende gewerbliche Jugend beten und übernatürlich leben? 2. Die seelsorglich-erziehliche Auswertung der heiligen Beichte und der heiligen Kommunion. 3. Der seelsorglich-erziehliche Gehalt der Marien- und Heiligenverehrung. 4. Die kirchlichen Gnadenmittel und seelsorglichen Hilfsmittel in praktischer Hinsicht). Der 3. Teil behandelt die Erziehung zu bewußtem Tugendstreben und sittlicher Kraft (1. Erziehung zur Tugend, d. h. zu positiver charaktervoller Sittlichkeit. 2. Wie erziehe ich die heranwachsende gewerbliche Jugend zur Keuschheit als sittlicher Kraft in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht? 3. Die Aufklärung, ein Mittel zur Bewahrung der Keuschheit).

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

15) **Unser bester Freund.** Erwägungen für den Herz-Jesu-Monat. Von Christian Pesch S. J. (VIII u. 324). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 11.40; geb. M. 15.—.

Das angezeigte Büchlein wird denjenigen, die öfter über das Herz Jesu und dessen Verehrung sprechen müssen, ein erwünschtes Hilfsmittel bieten. Es enthält eine eingehende Darlegung, Empfehlung und Apologie der Herz-Jesu-Andacht und ist reich an herrlichen Gedanken, die in edler Sprache mit durchsichtiger Klarheit und mit philosophischer und dogmatischer Begründung vorgetragen werden. Allen Herz-Jesu-Verehrern wird es zur geistlichen Lesung und frommen Betrachtung vorzügliche Dienste leisten. Die häufige Verwendung der Heiligen Schrift wirkt überaus wohltuend und regt zur Andacht an. Zudem ist das Ganze nicht in trockenem Lehrton vorgetragen, sondern strömt aus einem gefühlvollen, von Andacht erfüllten, frommen Herzen. Durch einen Vorzug ragt es über Bücher ähnlichen Inhaltes ganz besonders hervor. In der kirchlichen Herz-Jesu-Andacht wird seit der heiligen Margareta Alacoque das Moment der Sühne scharf betont. Die Ursachen der Schmerzen, welche dem göttlichen Herzen in den gegenwärtigen Zeitverhältnissen allseitig bereitet werden, sind wahrheitsgetreu eingehend ausgeführt und regen zu Liebe, Dank und Mitgefühl an. So dient das Büchlein in hohem Grade zur Förderung der Herz-Jesu-Andacht.

Linz. H. Noldin.

16) **Die kirchliche Andacht zum göttlichen Herzen Jesu** in ihrer Grundlegung, Entwicklung und glorreichen Vollendung. Von P Eduard Friedrich S. V. D. (XIII u. 302). Mödling bei Wien 1920, Druck und Verlag des Missionshauses St. Gabriel.

Mit der Emsigkeit einer Sammelbiene hat der Verfasser alles zusammengetragen, was über das heiligste Herz Jesu und dessen Verehrung zu erreichen war und ohne lange Sichtung im vorliegenden Buche abgedruckt. Der erste Teil: Grundlegung der Herz-Jesu-Andacht, handelt von der gottmenschlichen Liebe des Herrn und ihren allseitigen Beziehungen. Mit Befriedigung wird man die Beziehungen der Mutter des Herrn und des heiligen Apostels Johannes, des Evangelisten der Herz-Jesu-Liebe, zum Herzen Jesu und dessen Verehrern lesen. Im zweiten Teil: Entwicklung der Herz-Jesu-Andacht, werden die Offenbarungen, welche den Verkündern

der Herz-Jesu-Andacht, Luitgard, Mechthild, Gertrud, M. Alacoque zuteil wurden, zusammengestellt. Es ist von großem Werte, diese Offenbarungen vollständig in einem Buche vereinigt zu finden. Der dritte Teil: Glorreiche Vollendung der Herz-Jesu-Andacht, stellt die Bemühungen der Kirche für die Verbreitung der Andacht zusammen.

Verdienstvoll sind die Ausführungen über Johannes Eudes und seine Bemühungen für die Einführung der Andacht zu den heiligsten Herzen Jesu und Maria. Er war es, den Gott auserwählt, der heiligen Margareta Alacoque in der Einführung und Verbreitung der Herz-Jesu-Andacht die Wege zu bahnen.

Einer vollständigen Umarbeitung bedürfen die Darlegungen über den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht. Der kirchliche Herz-Jesu-Gedanke ist am sichersten der Herz-Jesu-Litanei Leos XIII. zu entnehmen; mit diesem deckt sich die Ansicht des Verfassers nicht. Der Herz-Jesu-Gedanke des Verfassers ist zwar nicht ganz klar. Er spricht an vielen Stellen darüber, aber mit der Auffassung Leos XIII. stimmt er nicht überein.

Linz. H. Noldin S. J.

17) **Der heilige Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu** in ihren freundschaftlichen Beziehungen zueinander. Nach dem Holländischen des Joh. Laurentius Jansen C. Ss. R. bearbeitet von Klemens Maria Henze C. Ss. R. 8° (XII u. 108). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 5.60.

Man hat Bismarck mit Recht vorgeworfen, daß er den politischen Gegner gerne als persönlichen Feind betrachtete. In den Schulstreitigkeiten über den Probabilismus kam es dann und wann zu einem hitzigen Kampf zwischen den Vertretern der S. J. und den Söhnen des heiligen Alfons; und der Heilige selbst war oft der Kampfgegenstand. Da ist es nun überaus wohltuend, die persönliche Stellung des großen Moraltheologen zur S. J. kennen zu lernen. Ein eifriger Verfechter der Schulmeinung der Redemptoristen hat in diesem Büchlein diese reizvolle Aufgabe gelöst. Es dürfte für viele überraschend sein, den gegenseitigen Wetteifer an Liebe und Hochachtung zu sehen, der zwischen dem Heiligen und den Söhnen der Gesellschaft Jesu bestand. Die Gesellschaft Jesu hatte dazumal viele Feinde und wenige Freunde. Der wohlmeinendste, aufrichtigste und treueste war der heilige Alfons.

Wien. Alois Tappeiner S. J.

18) **Die Frau in der Politik.** Eine Einführung in das Staats- und Wirtschaftsleben für Frauen und Jungfrauen. Von Fanni Imle, Dr rer. polit. 8° (IV u. 198). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.20; geb. M. 11.60 und Zuschläge.

Durch den Umsturz ist die Frau plötzlich in das politische Getriebe hineingeraten. Um sich hierin zurecht zu finden, braucht die Frau eine umsichtige Führung. Imle versteht es trefflich, der Frau auf einem ihr vielfach unbekannten Gebiete Wegweiserin zu sein. Ausgehend von der Familie wird der Aufbau des Staates nach innen und außen aufgezeigt. In der Sozial- und Kulturpolitik wird die Anteilnahme der Frau auf dem Gebiete der Fürsorge und Erziehung besonders hervorgehoben. In glühender Begeisterung für den katholischen Glauben, in nicht selten schwungvoller Sprache werden die wichtigsten Fragen der Gegenwart, welche die Frau berühren, beleuchtet. Dabei steht die Verfasserin stets auf dem sicheren und einzig richtigen Standpunkte des katholischen Glaubens. Dies Buch ist in der Tat ein trefflicher Führer auf dem vielgestaltigen Gebiete des Staats- und Wirtschaftslebens und kann allen gebildeten Frauen sowie den Leitern von Frauen-

vereinen bestens empfohlen werden. In Druck und Ausstattung hat Herder seinen guten Ruf gewahrt trotz der schwierigen Zeitläufte.

Vordernberg. Dr Florian Schmid.

19) **Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.** Von Ludwig Freiherr von Pastor, Gesandter der Republik Oesterreich beim Heiligen Stuhl, o. ö. Professor der allgemeinen Geschichte an der Universität Innsbruck, Vorstand des öst. Institutes für Geschichtsforschung in Rom. VIII. Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Pius V. (1566 bis 1572). 1. bis 4. Auflage (XXXVI u. 676). Freiburg . Br. 1920, Herder. M. 62.—; geb. M. 74.—.

Eine streng wissenschaftliche Lebensgeschichte des letzten bis jetzt heilig gesprochenen Papstes hat bisher gefehlt. Pastor, der größte jetzt lebende Historiker, hat in dem vorliegenden Buche eine solche geliefert. Alle zugänglichen Quellen sind herangezogen, Legende und Geschichte sorgfältig geschieden; die Gestalt Pius' V. tritt wahrer und wirkungsvoller hervor als in den üblichen Heiligenleben. Im kurzen Konklave der Weihnachtszeit 1565/66 sehen wir deutlich den heiligen Carlo Borromeo die Wahl Michae Ghislieris entscheiden. Die arme Abstammung Pius' V. und sein nie erstrebtes Emporsteigen zur höchsten Würde wird meisterhaft geschildert, seine Persönlichkeit und Lebensweise nach völlig einwandfreien Quellen eindrucksvoll gezeichnet. Seine Wirksamkeit als Papst wird in dreifacher Richtung betrachtet: Voran steht seine Sorge für die Reform der Sitten sowohl in Rom als in der ganzen Kirche. Die Beschlüsse des Konzils von Trient wurden nun allenthalben wirksam und lebendig. Der heilige Papst hatte hierin heilige Helfer. Sein Verhalten zur heidnischen und christlichen Kunst und zur Wissenschaft ist geschickt in die Darstellung verwoben. Der Kampf gegen die Glaubensneuerung zeigt uns den fünften Pius in allen Ländern des Erdkreises am Werke. Hier wird die Papstgeschichte wieder zur Weltgeschichte. Philipp II. und sein Staatskirchentum, Wilhelm von Oranien, Katharina von Medici, Maria Stuart, Kaiser Maximilian II. treten in ihrer Eigenart hervor. Nachrichten aus Amerika, Abessinien, Ostindien ziehen an unserem Auge vorüber. Wie Pius die Türkengefahr mit Gebet und Waffen siegreich bekämpfte, führt der dritte Teil des Buches aus. Die bekannte Erzählung, Pius habe den Sieg von Lepanto im Geiste gesehen, ist als wahr erwiesen. Auch bei der Schilderung der letzten Krankheit und des Todes des heiligen Papstes sah Pastor von allen späteren Ausschmückungen ab und hielt sich an die Berichte der Zeitgenossen, zunächst der Gesandten. Sie wurde gerade dadurch um so wirkungsvoller. Zuletzt führt uns der Geschichtschreiber mit ergreifenden Worten an das Grab des Heiligen in S. Maria Maggiore. — Ungedruckte Aktenstücke und archivalische Mitteilungen, Nachträge und Berichtigungen und das gewohnt genaue Personenregister schließen den Band. Er ist wieder zu einem wahren Kunstwerk gediehen. Wer im Buche Belehrung, Erbauung, Darstellungs- und Stilkunst sucht, jeder wird auf seine Rechnung kommen. Zumal der Priester und Theologe wird aus dieser Schilderung des bedeutsamen Pontifikates reichlich Nutzen und Anregung schöpfen.

Linz-Urfahr. Dr Johann Zöchbaur.

20) **In zwei Welten.** Aus den Erinnerungen und Wanderungen eines deutschen Schulmannes und Lexikographen. Von Prof. Ernst M. Roloff (313). Berlin 1920, Ferdinand Dümmler. Kart. M. 22.—; geb M. 28·—.

Daß der Herausgeber des „Lexikons der Pädagogik" uns in der Rückschau über sein Leben viel Wissens- und Lesenswertes zu sagen haben werde,

konnte man von vornherein erwarten. Daher geht man auch mit einer gewissen Spannung an das Lesen dieser Erinnerungen. Die Lektüre des Buches bietet keine Enttäuschung. Denn schon nach den ersten Abschnitten steigert sich das Gefühl der Erwartung und löst angenehme Ueberraschungen aus. Stoff und Darstellung sind so packend, daß man das Buch in einem Zuge lesen muß. Das Leben Roloffs ging allmählich, nicht sprunghaft aus der protestantischen in die katholische Welt, aus dem Bannkreise Harnacks in den des berühmten deutschen Bischofs P. Döbbing von Nepi und Sutri in Italien über. Die zwei Welten, in die das deutsche Leben geschieden ist, werden nun in anziehender Weise aus dem ungemein reichen Erleben des Verfassers heraus geschildert. Die Uebergangszeit aus der einen in die andere Welt ist ausgefüllt von dem Aufenthalte in Aegypten und Palästina, der seinen literarischen Niederschlag in Roloffs Buch „Aegypten einst und jetzt" gefunden hat. Ein ausgezeichneter Schulmann, ein tief schürfender Gelehrter und ein hervorragender Musiker spricht in diesen Erinnerungen zu uns, ein Mann, der weithin fruchtbare Anregungen gegeben und in manches Menschen Schicksal entscheidend eingegriffen hat.

Die Schulwelt und ihre Gestaltung im letzten Halbjahrhundert, das Auswirken der pädagogischen Grundsätze im praktischen Schulleben spiegelt sich im ganzen Buche wider. Doch „wie herrlich der Lehrerberuf nach seinen Aufgaben, wie beglückend in seiner Ausübung und welchen Vorurteilen er ausgesetzt ist", das zeigen die Abschnitte „Hauslehrer-Erinnerungen" und „Im Staatsdienste". Die Ausführungen über den „Schulmilitarismus", der in den bisherigen Lehrplänen und im „Schulbetriebe" sich offenbare, über den geborenen Erzieher, „der mit dem echten Geiste der Liebe und Geduld seines hohen Amtes waltet und, wohl gemerkt, dabei nicht aufhört, in seinen Sondergebieten auf dem Laufenden zu bleiben", über Lehrerpersönlichkeit, über Religionsunterricht, Schülerfrage, Schülersprechstunden und Schülerwanderungen sind in den Tagen einer fieberhaft betriebenen Schulreform äußerst zeitgemäß. Die persönlichen Schilderungen und die sachlichen Ausführungen, die Roloff in seinen „Lebenserinnerungen" dem deutschen Volke geboten hat, werden ihm in allen Kreisen neue Verehrer gewinnen.

Linz. Dr Franz Berger.

21) **Ausgewählte Novellen von Theodor Storm.** Mit einer Einführung, Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Prof. Dr Otto Hellinghaus. Zwei Bände. 12° (XII u. 754). Ein Titelbild. Freiburg i. Br., Herder. Geb. M. 16.—.

Theodor Storm gehört zu unseren besten Stilisten, seine vollständigen Werke können aber der katholischen Familie und der katholischen Jugend nicht empfohlen werden. Hier sind nun die besten einwandfreien Erzählungen in überlegter Auswahl zusammengestellt. Die Einführung ist mustergültig, die Einleitungen und Anmerkungen sind sehr lehrreich und zweckmäßig; die Ausstattung kann sich, wenn man die jetzigen Verhältnisse berücksichtigt, ganz gut sehen lassen. Die treffliche Ausgabe sei aufs allerbeste empfohlen.

Linz-Urfahr. Dr Johann Ilg.

B) Neue Auflagen.

1) **Ordensrecht.** Kurze Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Bestimmungen für die Orden und religiösen Genossenschaften auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Von P. Josef Jansen O. M. I. Zweite, vollständig umgearbeitete Auflage (XVIII und 316). Paderborn, Ferdinand Schöningh. M. 9.— und Teuerungszuschlag.

Das Werk ist eine gediegene, wohlgeordnete, sehr klare und ziemlich vollständige Zusammenstellung des geltenden Ordensrechtes. Es ist jede gelehrte Erörterung vermieden. Die Kanones und die noch geltenden Dekrete werden einfach unter dem Strich zitiert. So kann es wie kaum ein anderes auch den Laienordensgenossenschaften empfohlen werden. Bemerkt muß werden, daß der can. 538, § 1, einfach erklärt, daß ein Professe mit einfachen Gelübden durch einen Schenkungsvertrag unter Lebenden sich des Eigentumsrechtes auf sein Vermögen nicht entäußern darf; es steht aber nicht dabei „ohne Empfang einer gleichwertigen Schenkung". — Vom Praefectus oder Magister spiritus der Ordenskleriker sagt Jansen, daß er „Beichtvater der Religiosen sein darf, die seiner Leitung unterstellt sind, da ein diesbezügliches Verbot nicht besteht". Es steht allerdings im Kodex kein Wort weder dafür, noch eines dagegen. Es werden nur von ihm die gleichen Fähigkeiten wie beim Novizenmeister verlangt. Dieser darf seine Novizen freilich nur dann beichthören, wenn sie aus einem wichtigen und dringenden Grund in einzelnen Fällen aus freien Stücken bitten. Man hat daher den Präfekten der Ordenskleriker vielfach als ihren Obern betrachtet, von dem der can. 518, § 2, gilt: Superiores religiosi potestatem audiendi confessiones habentes possunt ...confessiones audire subditorum, qui ab illis sponte sua et motu proprio id petant, at sine gravi causa id per modum habitus ne agant. Es ist nun auf eine Anfrage durch die Commissio ab interpretando Codice juris canonici schon am 29. September 1918 die Antwort erfolgt: Quoniam Studentes partem a Communitate aliquo modo sejunctum efformant, respectu eorum observandus est can. 518, § 2. Daraus folgt, daß also in jenen Ordensstudienhäusern der Präfekt oder Magister als ihr Oberer gilt, wo die Kleriker nicht voll und ganz und unmittelbar unter der Leitung des Hausobern stehen, sondern zunächst unter dem ersteren. Hinsichtlich der Anteilnahme an den Privilegien wäre doch zu erwähnen, daß die Ansicht über den Fortbestand derselben gewiß probabel ist nach der Ansicht von angesehenen Theologen, wie Prümmer, Damen-Aertnys, Brandys, Creusen-Vermeersch. Auch die Textierung des Kanons ist zweifelhaft, da das concessa fuerint als der Konjunktiv des Perfektums oder als futurum exactum gefaßt werden kann. Nach can. 15 aber leges irritantes et inhabilitantes in dubio juris non urgent. — S. 248 wäre wohl die Zusammenstellung der Ausschließungsgründe von der vox activa bei der Wahl nach dem gemeinen Recht angezeigt, wie sie Leitner beim Ordensrecht (Handbuch des katholischen Kirchenrechtes S. 300 ff.) bietet. Ebenso sollten die Gründe schön zusammengestellt sein, welche der Gültigkeit oder Erlaubtheit einer Wahl bezüglich der vox passiva entgegenstehen, wie sie Leitner, l. c. S. 307, anführt.

Mautern (Steiermark). P. Franz Mair C. Ss. R.

2) **Katholische Kirche und moderner Staat.** Von Dr Karl Böckenhoff. Neu bearbeitet von Dr Albert M. Koeniger, o. ö. Professor des Kirchenrechtes und der Kirchenrechtsgeschichte an der Universität Bonn (206). Köln 1920, J. P. Bachem.

Es ist lebhaft zu begrüßen, daß die wertvollen Vorlesungen, die Böckenhoff in Straßburg 1909/10 über das Rechtsverhältnis der katholischen Kirche zum modernen Staate hielt, nach dem leider zu frühen Tode des Verfassers († 1917) von einem anerkannten Fachgelehrten neu bearbeitet wurden. Sie verdienen es. Sie sind heute fast aktueller als beim ersten Erscheinen. Die Revolution hat in Deutschland und in den Nachfolgestaaten des alten Oesterreich die Trennung von Staat und Kirche auf die Tagesordnung gesetzt. Eine grundsätzliche wissenschaftliche Darlegung über die Stellung der Kirche zum modernen Staate wird trotz der zahllosen Aufsätze in Zeitungen und Zeitschriften, die seither über den Gegenstand erschienen sind, allen Gebil-

deten willkommen sein. Die Neubearbeitung hat das neue kirchliche Gesetzbuch und die neueste Literatur, die auch in einem Anhang verzeichnet ist, sorgfältig verwertet. Neu hinzugefügt ist das Kapitel: Das Trennungsprinzip und der sozialistische Staat. Die Darstellung ist nicht auf Theologen oder Juristen eingestellt, sondern für die Kreise der Gebildeten überhaupt berechnet. Daraus erklärt sich wohl die Breite, mit der z. B. die Bedeutung des Syllabus oder die Grenzen der Staatssouveränität im natürlichen und geoffenbarten Rechte behandelt werden. Bei der ermüdenden Länge der einzelnen Abschnitte wäre eine kurze, klare Zusammenfassung der Ergebnisse am Schlusse jedes Kapitels willkommen. Etwas mehr Systematik wäre überhaupt der ganzen Darstellung zu wünschen. Wie klar und übersichtlich, ich möchte sagen plastisch, treten die drei Typen, nach welchen sich die Rechtsbeziehungen zwischen Kirche und Staat in der heutigen Kulturwelt charakterisieren, auf wenigen Seiten bei Hussarek, Grundriß des Staatskirchenrechtes (2. Aufl., Leipzig 1908) heraus! Bei Böckenhoff muß man sich durch langatmige Erörterungen und zahllose Zitate durcharbeiten und dann selbst rückschauend das Ergebnis sich zurechtlegen. Wer diese Mühe nicht scheut, wird das Buch mit großem Nutzen studieren.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

3) **Lehrbuch der Pastoraltheologie.** 1. Band: Das Priesteramt. Gottesdienst und Sakramentenspendung. Von Prälat Dr Johann Ev. von Pruner. Dritte Auflage, völlig neu bearbeitet von Dr Josef Seitz (XVI u. 540). Paderborn 1920, Schöningh. M. 26.— und 40% Teuerungszuschlag.

Pruners geschätztes Pastoralwerk steht nun wieder auf der Höhe der Zeit; das werden die Seelsorger nicht minder begrüßen als die Studierenden der Theologie. Soweit ich in meinem Lehramte den ersten Band in der Neuauflage bis jetzt eingesehen habe, bin ich hoch befriedigt von der glücklichen Auswahl und Ordnung des Stoffes, von der Klarheit und Genauigkeit der Darstellung, von der Vollständigkeit und Gründlichkeit, mit welcher die Grundfragen der Seelsorge im allgemeinen und dann der gesamte Gottesdienst und die Sakramentenspendung der Kirche auf der Grundlage des neuen Gesetzbuches behandelt werden. Wenn der zweite Band, der die spezielle Hodegetik in völliger Umarbeitung der Prunerschen Grundzüge bieten will, das hält, was der erste Band verspricht, werden wir in Pruner-Seitz ein ideales Lehrbuch der Pastoraltheologie nach dem Kodex und für die seelsorglichen Voraussetzungen der neuen Zeit besitzen. Höchstens könnte da und dort die geschichtliche Entwicklung einzelner seelsorglicher Institutionen nachgetragen und die dogmatische Begründung der kirchlichen Disziplin kurz beigegeben werden. Homiletik, Katechetik, Liturgik und Rubrizistik sind, entsprechend der Entwicklung, welche das theologische Fach der Pastoraltheologie genommen hat, ausgeschieden.

Im einzelnen habe ich notiert: S. 78: Die private Applikation für verstorbene Nichtgetaufte, Häretiker und Schismatiker ohne Zusammenhang mit der Sepultur ist nach dem Kodex nicht mehr verwehrt (cf. can. 809). — S. 205: Daß exkommunizierte Priester das Bußsakrament mangels der Jurisdiktion ungültig spenden, ist in dieser Allgemeinheit unrichtig. Richtig und genau wird diese Frage S. 297 behandelt. — S. 249: Die Beichtpflicht vor der Kommunion ist ungenügend behandelt. — S. 252: Als „unfähig" zur heiligen Kommunion sind theologisch nur jene zu bezeichnen, die das heiligste Sakrament nicht gültig empfangen können. Die klare Unterscheidung zwischen den Erfordernissen zum gültigen und zum erlaubten Empfang fehlt hier überhaupt; sie ist aber theoretisch und praktisch bedeutsam. — S. 296: Was hier über die Approbation gesagt wird, ist voll sprachlicher Härten und erweckt den Anschein, als hätte der Kodex das tridentinische Recht belassen. —

S. 399: Will man die Bezeichnung „letzte Oelung" aus pastoral-praktischen Gründen vermeiden oder verdrängen, so bürgere man etwa den Ausdruck „das heilige Krankenöl" ein; aber geschichtlich ist die Umdeutung des Namens „letzte Oelung" = „letzte unter den liturgischen Salbungen" unhaltbar und wird sich im Empfinden des Volkes auch nie durchsetzen. — S. 401: Daß die letzte Oelung an sich alle zeitlichen Sündenstrafen tilgt und die Seele zum unmittelbaren Eingang in die Seligkeit zubereitet, hat Kern, De sacr. extremae unctionis p. 81—114, überzeugend nachgewiesen. Vgl. auch Pohle III[5], S. 583 ff. Diese kleinen Ausstellungen, deren Liste sich unschwer fortsetzen ließe, sollen dem allgemeinen Werturteil über das prächtige Werk keinen Eintrag tun.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

4) **Die Verwaltung der heiligen Sakramente.** Von Dr Franz Xaver Mutz, Domkapitular in Freiburg i. Br. Vierte, auf Grund des Codex Iuris Canonici neu bearbeitete Auflage. 8° (VIII u. 304). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 20.—; geb. M. 24.50 und Zuschläge.

Das vorliegende Buch wurde, wie das Vorwort mitteilt, vom Jahre 1900 ab dreimal als Manuskript für die Alumnen des Priesterseminars St. Peter gedruckt. Es diente als Grundlage für die Vorlesungen, welche der Verfasser als Regens des Priesterseminars abzuhalten hatte, und sollte den Alumnen das bieten, was sie als Seelsorger in der Pastoration über die Verwaltung der heiligen Sakramente notwendig wissen müssen. Das günstige Urteil über die Brauchbarkeit des Buches, das auch von älteren Geistlichen in und außerhalb der Erzdiözese vielfach verlangt wurde, hat den Verfasser bewogen, dem Wunsche nach Veröffentlichung desselben im Buchhandel zu entsprechen.

Das handliche und übersichtliche Werk, welches in allem den neuen Kodex berücksichtigt, wird Seelsorgern und Studierenden willkommen sein. Es bietet das praktisch Wichtige, das fertige Resultat der pastoraltheologischen Wissenschaft ohne den wissenschaftlichen Apparat und ohne Eingehen auf die wissenschaftlichen Nachweise und Begründungen. Allerdings ist manches etwas dürftig, jedenfalls unzureichend für schwierigere Fälle. Unrichtig ist der Schlußsatz S. 43; can. 809 schließt verstorbene Ungetaufte nicht von der Applikation aus. — Auch die folgenden Sätze über die Applikation für Akatholiten und solche, denen das kirchliche Begräbnis verweigert werden muß, sind zum mindesten unklar und mißverständlich. — Irrig ist die Behauptung S. 44, die heilige Messe dürfe nicht früher als eine Stunde vor Sonnenaufgang gelesen werden; die aurora des can. 821, § 1, ist nicht der Sonnenaufgang. — Die Antwort des Präfekten der Propaganda vom 10. Juli 1869 (S. 54) hinsichtlich der Beichtpflicht solcher Konvertiten, die unter Bedingung wiedergetauft werden, ist keine Kongregationsentscheidung und schafft nicht allgemeines Recht. — Sind unter den „Pfarrkuraten" (S. 117) die cooperatores parochiales gemeint, so wäre es unrichtig, ihnen ordentliche Beichtjurisdiktion zuzuerkennen. Ein evidenter lapsus ist S. 131 der Satz: „Die Unkenntnis der Strafe (solius poenae, can. 2202, § 2) schützt nicht vor der Zensur." Vgl. can. 2229, § 3. Ebenso, was S. 133 von bischöflichen Reservatzensuren gesagt wird. So ließen sich noch manche Einzelheiten anmerken, wo das Streben nach Kürze zu Ungenauigkeit, Mißverständlichkeit oder Lückenhaftigkeit geführt hat. — Im ganzen ist das Werk sehr brauchbar und wird viele Freunde finden.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

5) **De absolutione complicis et sollicitatione.** Auctore Aloysio de Smet. Altera editio ad normam Codicis recognita (129). Brugis 1921, Car. Beyaert, Editor. Fr. 6.—.

Die Monographie behandelt mit meisterhafter Klarheit und erschöpfender Gründlichkeit nicht nur theoretisch die einschlägige Disziplin der Kirche, sondern auch praktisch das Vorgehen des Beichtvaters und des kirchlichen Richters in den Fällen, wo ein solches Delikt gegeben ist. Alle einschlägigen Dokumente und kirchlichen Entscheidungen, sowie die in Betracht kommenden Formularien bei Behandlung solcher Fälle sind in extenso abgedruckt. In den Streitfragen, die auch durch den neuen Kodex nicht ganz beseitigt wurden, nimmt der Verfasser einen wohlerwogenen, maßvollen Standpunkt ein. Die mustergültige Studie leistet den Lehrern der Pastoraltheologie, den Beichtvätern und den kirchlichen Richtern gleich wertvolle Dienste.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

6) **De poenis ecclesiasticis.** Scholarum usui accommodaverat H. Noldin S. J. Codici juris canonici adaptavit A. Schönegger S. J. Ed. 12a (129). Oeniponte 1921, typis et sumptibus Fel. Rauch.

Noldins bekannter Traktat über die Kirchenstrafen ist hier nach dem neuen Gesetzbuch vollständig umgearbeitet. Der Kommentar ist außerordentlich gründlich und sorgfältig. Noldins klare, schulgemäße Darstellung ist gewahrt. Nun steht das große Moralwerk Noldins in allen seinen Teilen (den Traktat de Sexto ausgenommen, an dem nur ganz wenig zu ändern ist) wieder auf der Höhe der durch den Kodex geschaffenen Rechtslage.

Linz. Prof. Dr W. Grosam.

7) **Der Weg zum Leben.** Katholisches Religionsbuch mit Beispielen und Bildern. Von Geistl. Rat Johann Ev. Pichler. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage (11. bis 15. Tausend) 8° (VI u. 527). Mödling bei Wien, Missionshaus St. Gabriel. Brosch. K 70.—; geb. K 100.—.

Von Pichlers „Weg zum Leben" sind in einem Jahre 10.000 Exemplare abgesetzt worden, wohl ein Beweis für die Brauchbarkeit dieses prächtigen Volksbuches. Die neue Auflage weist in bezug auf Bilder und Beispiele sorgsamste Verbesserungen auf. (Bild S. 27 könnte wegbleiben.) Die Bilder und Beispiele aus dem Kriege sind vielfach durch Beispiele aus dem Missionsleben ersetzt worden. Der Ertrag des Buches kommt der Heidenmission, dem größten und herrlichsten aller Liebeswerke, zugute. Wiederum sei darauf hingewiesen, daß „Der Weg zum Leben" dem Katecheten in der Fortbildungsschule wertvollste Dienste leistet.

Linz. Rechberger.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Amica matrum. Die gesegnete Mutter. Gebet- und Erbauungsbüchlein für christliche Mütter zur treuen und freudigen Wahrung des Ehesegens und zur Erlangung einer glücklichen Niederkunft. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. F. 13 + 9 (204). Mergentheim, Verlagsbuchhandlung Karl Ohlinger. In Pappband M. 6.60.

Anwander, Dr Anton, und **Zoepfl,** Dr Friedrich. Siehe, ich stehe vor der Türe! Ein Büchlein für Erstkommunikanten. Mit 4 Bildern. 24°

(VIII u. 276). Freiburg i. Br. 1920, Herder. Geb. M. 11.— und höher, und Zuschläge.

Bobelka, Franz X. Brautunterricht. (16.) Graz und Wien 1921, Styria.

Braunsberger, Otto, S. J. Ein großer Schulmann und echter Studentenvater. Zur vierhundertsten Wiederkehr des Geburtstages des seligen Petrus Kanisius. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit", 22. Heft.) 8° (22). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 1.80 und Zuschläge.

Cochem, P. Martin v. Erklärung des heiligen Meßopfers. Nebst vier Meßandachten, Beicht- und Kommuniongebeten aus anderen Erbauungsbüchern desselben Verfassers. In neuer Bearbeitung von Pfarrer L. Grubenbecher. Mit einem Titelbild. Köln 1921, Bachem. Geb. mit Goldtitel und Rotschnitt M. 23.40 einschließlich Zuschlägen.

Cohausz, P. Otto, S. J. Wege und Abwege. Gedanken zum Lebensproblem. 11. bis 13. Tausend. Leipzig, Vier-Quellen-Verlag. Kart. M. 10.—.

Cohausz, P. Otto, S. J. Licht und Leben. Erlösungsschreie der Menschheit. 7. bis 9. Tausend. Leipzig, Vier-Quellen-Verlag. Kart. M. 10.—.

Cohausz, P. Otto, S. J. Aus den Klostermauern. Erwägungen für Ordensleute und nach Vollkommenheit strebende Seelen. Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 7. bis 12. Tausend. Leipzig, Vier-Quellen-Verlag. Geb. M. 22.—.

Gutjahr, Prälat, Dr theol. et phil., Hofrat. Die Briefe des heiligen Apostels Paulus. II. Band: Die zwei Briefe an die Korinther. Heft 1 und 2. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. Zweite, durchgesehene Auflage. Graz und Wien 1921, Styria. Zirka K 60.—.

Halusa, P. Tezelin. Aus der Geschichte und Verherrlichung des heiligen Kreuzesholzes. Klagenfurt 1921, Carinthia.

Hoffmann, P. Johannes, C. S. Sp. Praktische Uebung des Partikularexamens. Knechtsteden 1921. M. 1.60.

Illustrator. 1. Eine Wunderblume aus dem Garten der katholischen Kirche (Luise Lateau). Zweite Auflage. 2. Gibt es wirklich Wunder? Vierte Auflage. 3. Christus — Gott? Sechste Auflage. 4. Das Alphonsus-Blutwunder. Dritte Auflage. 5. Die schneidige Frau Doktor. Gibt es wirklich ein Jenseits? 6. Die erste und größte Frage der Menschheit (gemeinverständlicher Gottesbeweis). Selbstverlag, Linz, Lissagasse 4.

Liensberger, Josef. Der heilige Johannes Berchmans. Bilder aus seinem Leben zur dritten Jahrhundertfeier seines Heimganges. M.-Gladbach, B. Kühlen.

Mausbach, Prälat Dr Josef. Weltgrund und Menschheitsziel. Zwei Vorträge. (Apologetische Tagesfragen, 4. Heft.) 8° (56). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. M. 6.—.

Neuhold, Dr Franz. Frommer Brautstand. Unterweisungen und Gebete. 16° (112). Graz und Wien 1921, Styria.

Pfeneberger, Josef. Wahre und falsche Schulreform. Herausgegeben vom Kath. Schulverein für Oesterreich, zu beziehen durch die Zentrale des Kath. Schulvereines, Wien, I., Stephansplatz 6. K 5.—.

Pieper, Dr August. Volkshochschule und Partei. 8° (16). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. M. 1.50.

Ries, Dr Josef. Die Mischehe eine ernste Pastorationssorge. („Hirt und Herde." Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom erzbischöflichen Missionsinstitut zu Freiburg i. Br., 3. Heft.) Zweite und dritte, stark vermehrte Auflage. 8° (VIII u. 154). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 13.— und Zuschläge.

Röttig, Johann. Rasttag am heiligen Herzen Jesu. Georgswalde (Böhmen), Buchhandlung Adolf Damm. K c. 2.90, geb. K c. 4.—.

Röttig, Johann. Das kleine Marienkind. Belehrungen, Gebete und Lieder für Kinderkongregationen. Zweite Auflage. Georgswalde (Böhmen), Buchhandlung Adolf Damm. K c. 2.—, geb. K c. 3.—.

Schenz, Dr Alfons. Das heilige Meßopfer. Missionsverlag Sankt Ottilien. 1921. M. 3.—.

Seiter, P. Emil, C. S. Sp. Die Absolutions- und Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter nach dem Codex Juris Can. Zweite Auflage. Knechtsteden 1921. M. 6.—.

Soengen, P. Ludwig, S. J. Christliche Krankenhilfe. Handbüchlein für das leibliche und geistliche Wohl der Kranken. Nebst Meßandacht und Gebeten mit 12 Illustrationen (192). M. 6.75.

Stingeder, Franz, Domprediger d. R. Das Gesetz der zwei Tafeln. Predigten über die zehn Gebote Gottes. Dritte Auflage. Linz a. d. Donau und München 1921, Verlag des kathol. Preßvereines. Auslieferungsstelle für Deutschland: München, Schellingstraße 41.

Student, Kultur und Katholizismus. Drei Reden von Abt Herwegen, Prof. Martin Spahn, Erzbischof Schulte (35). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. M. 3.—.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Peter Sinthern S. J.

1. Protestantische Polemik im Kriege. 1914: Schönherr, Hofmann, Belgischer Kurier, Zimmermann, Christliche Traktatgesellschaft. — 2. 1915: Evangelischer Botschafter, Schütz, Samenkörner, Salzmann, Film und Theater, Hohenzollernbuch. — 3. 1916: Armeezeitung, Kriegsaberglaubenausstellung, Tierschutzzeitung, Eselsfest, Göbel, Müller, Reichsmedizinalschrift, Grube. — 4. 1917: Höffner, Braunschw. Nachr., Kreuzzeitung, Hammerschläge von Wittenberg, Fuchs, Hirtenbrief. — 5. 1918: Kein Papstfriede, Papst, Kurie und Weltkrieg; Nippold. — 6. Nach dem Zusammenbruch: Otto Moltke, Protestantisch-Polen, Protestantische Elsässer, von Gott verworfen und Vietinghoff, Rohr, Köne. — 7. Es liegt System darin! Wilhelm II., Berner Tagblatt, Romfeindliche Geschichtsbaumeister, Praktische Folgerung.

Der Protestantismus kommt vielfach aus seiner Angriffsstellung gegen die katholische Kirche und gegen die deutschen Katholiken nicht heraus.

1. Protestantische Polemik im Kriege. 1914: Schönherr, Hofmann, „Belgischer Kurier", Zimmermann, Christliche Traktatgesellschaft. Der am Anfang des Krieges vom Kaiser feierlich proklamierte Burgfriede wurde schon bald durch grelle Mißtöne unterbrochen. Ein erster Schachzug war gleich im Herbst 1914 die Aufführung des Schönherrschen Tendenzstückes „Glaube und Heimat", welches von zahlreichen deutschen Theatern immer wieder gegeben wurde, im Münchener Schauspielhaus am 25. Oktober sogar zu ganz bedeutend ermäßigten Preisen, gleichsam als gälte es, gerade jetzt diesem Stück eine besondere Popularität zu sichern. Bei einer vom Evangelischen Bunde am Reformationsfest 1914 veranstalteten Feier am Reformationsdenkmal in Leipzig feierte Pastor Hofmann den Luther des Thesenanschlages als den glaubensstarken Helden; „so kämpfen auch jetzt draußen im Felde unsere braven Truppen nicht nur um Ehre und Freiheit, sondern sie kämpfen um den deutschen, um den evangelischen, um den protestantischen Glauben". Auch die gut zur Hälfte katholischen Soldaten in Deutschland und den verbündeten Ländern? Am 20. August wurde die erste Nummer des „Belgischen

Kurier“ herausgegeben, welcher der leichteren Verbindung der Soldaten mit der deutschen Heimat dienen sollte. Gleich in der zweiten Nummer, am 21. August, hieß es: „Weltfremd trat er (Pius X.) sein hohes Amt an, weltfremd blieb er bis zu seinem letzten Atemzuge, fremd und unberührt stand seine einfache, unkomplizierte Natur in dem Labyrinth vatikanischer Ränke und Intriguen. Eben darum machte er seinen Bischöfen und seiner Umgebung viel zu schaffen. Er sandte seine Enzykliken in die Welt hinaus, die er als Gelehrter in weltfremder Einsamkeit konstruierte.“ Das ist jener Pius, der so fest an das Recht Deutschlands im Weltkriege glaubte und so entschieden den Sieg Deutschlands wünschte. Wollte vielleicht der „Belgische Kurier“ den Nachfolger des zehnten Pius warnen, ja nicht seine Sympathien dem „protestantischen Deutschland“ zuzuwenden? In einem „unverschämten Pamphlet“ („Kölnische Volkszeitung“) „Das Problem Belgien“ dekretiert um dieselbe Zeit eine gewisse Käthe Zimmermann: Der Klerikalismus macht die belgische Frage aus, ein Sieg des Germanentums kann nur durch einen Kampf mit dem belgischen Klerikalismus gewonnen werden. Der bekannte Professor L. Bergsträsser in Greifswald bedauert das Erscheinen dieses „so oberflächlichen wie einseitigen Buches“. Die „Christliche Traktatgesellschaft“ ließ durch die „Soldatenmission, Adresse E. Lomberg in Düsseldorf“, unter den Soldaten im Schützengraben ein aus französischer Quelle stammendes Machwerk mit dem Titel „Der gläubige Katholik“ verbreiten: Durch Lesen der Heiligen Schrift wird ein katholischer Pfarrer an seinem Glauben irre; er überlegt: zur Zeit Maria Magdalenas wurde noch keine Messe gelesen, der rechte Schächer hat nicht die letzte Oelung empfangen und auch der heilige Stephanus nicht, also sind Messe und Oelung zum Heile nicht notwendig, also ist der katholische Glaube, der sie als zum Heile notwendig erklärt, falsch.

2. 1915: „Evangelischer Botschafter“, Schütz, „Samenkörner“, Salzmann, „Film und Theater“, Hohenzollernbuch. Der „Evangelische Botschafter“ (2. Oktober 1915) aus dem „Christlichen Verlagshaus“ in Stuttgart, verantwortlich gezeichnet von dem Prediger G. Füßle in Stuttgart, brachte aus dem „Gustav-Adolf-Blatt“ einen Artikel: „Die Pest im Dorfe.“ Diese war ein Haus, in dem ein Mensch wohnte, der alle möglichen Sünden begangen hatte. „Ein katholischer Priester in einem französischen Dorfe — in dem eben das ‚Pesthaus‘ war — gab eines Tages die Bekanntmachung aus, daß er die Macht besitze, jedermann und für alle Sünden Absolution zu erteilen: Mörder, Räuber, Hurer, Lügenhafte, alle sollen freigesprochen werden, ausgenommen wer sich unterstehe, das Neue Testament zu lesen. Grade letzteres tut nun aber jener Sünder, durch die Lesung des Neuen Testamentes wird er bekehrt.“ Im November 1915 hielt der protestantische Pfarrer Schütz in Haigerloch im Hohenzollerschen eine Grabrede, bei welcher vier Fünftel der Anwesenden katholisch waren; er pries die Reformation als Ursache des deutschen Aufschwungs und machte den Katholizismus für den Niedergang der lateinischen Völker verantwortlich. „Samenkörner für Kinderherzen“ nannten die beiden Hildesheimer Rektoren ihre Sammlung von Erläßen, Schilderungen aus dem ersten Kriegsjahre: drei von der gegnerischen Presse längst widerrufene angebliche Schandtaten katholischer Geistlicher in Belgien und im Elsaß werden hier den Kindern erzählt. — Ein Herr Erich von Salzmann, der im Jahre 1903 in seinem Buche „Im Sattel durch Zentralasien“ wiederholt warme Worte für die Wirksamkeit katholischer Missionäre in China fand, schrieb am 23. April 1915 einen niedrigen Schmähartikel gegen die belgischen Ordensschwestern im Lazarett von Thourout, welche in einem ausführlichen Artikel der „Kölnischen Volkszeitung“ (15. Mai 1915) als ein Sammelsurium unwürdiger Verleumdungen gegen die ihres Amtes an den deutschen Verwundeten mit musterhafter Liebe und Hingebung waltenden Schwestern entlarvt wurde. 1915 kündigte eine Berliner Film-

gesellschaft eine Ohornserie an, dessen „Brüder von St. Bernhard“ und „Abt von St. Bernhard“, wie es auf dem Waschzettel hieß, „den größten Beifall des Kaisers und vieler anderer hoher fürstlicher Persönlichkeiten gefunden hätten“. Auf dem Theater wurde jetzt vielfach der „Pfarrer von Kirchfeld“ gegeben und in Berlin fand am 5. Dezember die Uraufführung von Strindbergs Lutherdrama statt. Rückblickend läßt sich heute die bewußte und gewollte Tendenz in all diesen Aufführungen nicht verkennen.

Eine solche Tendenz lag auch ganz offenkundig einer anderen mit einem ganz ungeheuren Apparat in Szene gesetzten Aktion zugrunde. Friedrich VI. von Hohenzollern erhielt 1411 vom Kaiser Siegmund die Statthalterschaft in der Mark Brandenburg, am 30. April 1415 ihren erblichen Besitz und wurde am 18. April 1417 zu Konstanz mit Brandenburg feierlich belehnt. Zur 500jährigen Feier dieses Ereignisses schrieb der Berliner Universitätsprofessor O. Hintze zum Teil in schwerfälligem Gelehrtenstil ein Hohenzollernbuch: „Die Hohenzollern und ihr Werk“, „in erster Linie für reife und politisch denkende Leser“, wie er im Vorwort zur siebten Auflage sagt. „Meinen Standpunkt als Protestant, Preuße und Anhänger der modernen Staatsidee kann und will ich niemals verleugnen. Ebensowenig darf die historische Wahrhaftigkeit unter den Forderungen des Tages leiden.“ Das Gebiet der neueren politischen Geschichte ist merkwürdig nachlässig und ungenau gearbeitet und völlig durchhaucht von einseitig vulgärliberalen Anschauungen. Letzteres gilt auch von den früheren Teilen (Reformation, Schwedenkrieg, Friedrich II., Kölner Kirchenstreit). Die Maitressenwirtschaft unter Friedrich Wilhelm II. wird ganz realistisch geschildert. Dieses Buch war nun dazu ausersehen, im preußischen Volke, bei Protestanten wie bei Katholiken, die allgemeine Normalansicht über die Geschichte Preußens unter den Hohenzollern zu begründen. Der ganze behördliche Apparat wurde für die massenhafte Verbreitung des Buches aufgeboten. Drei preußische Ministerien (Kultus, Handel und Inneres) schickten ihre nachdrücklichsten Empfehlungen, die einem Anschaffungszwange gleichkamen, durch alle Stufen der Beamtenhierarchie hindurch bis zum Dorfbürgermeister herunter. Das Kultusministerium stellte das doch nach Hintzes Urteil selbst „in erster Linie für reife und politisch denkende Leser“ bestimmte Buch in großen Massen und zu billigen Preisen allen Lehranstalten als Schülerprämie zur Verfügung und übernahm selbst die Vermittlung der Bestellungen! Als die katholische Presse, voran die „Kölnische Volkszeitung“, die Legung dieses protestantischen Kuckuckseies in der katholischen Bevölkerung und insbesondere in der katholischen Jugend sich energisch verbat, kam von oben die Weisung, diese für die ganze katholische Bevölkerung im höchsten Grade beleidigende Schrift nicht mehr an die katholischen, sondern nur noch an die protestantischen Schüler zu geben, wie wenn nicht auch das noch immer eine Verhetzung im größten Stile gegen den katholischen Volksteil gewesen wäre; in den unteren Regionen fuhr man jedoch in der begonnenen Propaganda ruhig fort.

In der siebten Auflage nahm Hintze wenigstens einiges zurück. Das Wort ultramontan wird in Anführungszeichen gesetzt, Erzbischof von Droste-Vischering ist nicht mehr ein „fanatischer Ultramontaner“, sondern „ein eifriger und unbeugsamer Vertreter der neuen Richtung“, Görres' Athanasius ist nicht mehr eine „ultramontane“, sondern nur noch eine „leidenschaftliche“ Streitschrift; die Fiktion des „protestantischen Kaisertums“ ist fallen gelassen, der Kirche wird nicht mehr „unverhüllte Feindschaft“, sondern nur noch „grundsätzlicher Widerspruch“ gegen die neue Staatsidee nachgesagt; Pius IX. ist nicht mehr der „Führer der streitenden Kirche“, sondern der „Führer der Kirche im Streit gegen die Irrtümer der Zeit“; die Unfehlbarkeit wird jetzt wenigstens halbwegs richtig dahin interpretiert, daß ihr zufolge der Papst „bei Lehrentscheidungen in Fragen des Glaubens und der Sitte nicht irren könne“; Windthorsts „zähe Verschlagenheit“ ist zur

„unbeugsamen Festigkeit" geworden; die Haltung des Zentrums vor der Reichstagsauflösung von 1906 wird nicht mehr als Unzuverlässigkeit in „nationalen", sondern in „politischen" Dingen bezeichnet. Der Widerspruch der Bischöfe gegen das Schulaufsichtsgesetz wird jedoch nach wie vor als „Ungehorsam" bezeichnet, das Sperrgesetz bleibt eine Maßregel des Staates gegen die „Unbotmäßigkeit des Klerus"; es bleibt dabei, daß die Kurie nach 1870 „bemüht gewesen sei, mit kirchlichen Waffen zu vernichten, was mit Blut und Eisen gewonnen war", und viel anderes mehr. Unterdessen hatte der amtliche Hochdruck dem Buche bereits zu einer Auflage von sechzig bis siebzig Tausend Exemplaren verholfen.

Aller Widerspruch der deutschen Katholiken fruchtete so viel wie nichts, mochten diese auch auf die Vergiftung des protestantischen und die Verbitterung des katholischen Volksteiles und auf die schlechte Wirkung auf das Ausland hinweisen, das man in der Meinung bestärkte, daß Preußen seinen Sieg zur Unterdrückung der Kirche ausnützen werde und den Versuch mache, dem Volke amtlich vorgeschriebene Meinungen beizubringen. Alles sollten nur „konfessionelle Vorurteile" der deutschen Katholiken sein. Dazu bemerkt die „Kölnische Volkszeitung" (16. November 1915): „Offenbar ist es nach Ansicht dieser Herren nicht ‚konfessionell', wenn auf protestantischer Seite der Widerspruch gegen den Katholizismus betont wird, ‚konfessionell' ist es nur, wenn die Katholiken sich dagegen zu wehren wagen. Es ist nicht ‚konfessionell', wenn ein Berliner Universitätslehrer die Katholiken Deutschlands beleidigt, ‚konfessionell' ist es aber, wenn die Katholiken sich die massenhafte Verteilung dieses Buches verbitten. Für zwei Fünftel der Bürger des Deutschen Reiches und für die Deutschen der verbündeten Donaumonarchie ist Luther jedenfalls nicht der ‚Prophet der Deutschen', aber das bekümmert diese Herren wenig. Wenig bekümmert sie auch die Auffassung des neutralen Auslandes und der Feldzug unserer Feinde, gar nicht bekümmert sie die Stimmung der Katholiken des Auslandes. Nur immer so fröhlich weiter, es kann noch gut werden!"

3. 1916: „Armeezeitung", Kriegsaberglaubenausstellung, „Tierschutzzeitung", Eselsfest, Göbel, Müller, „Reichsmedizinalschrift", Grube. Zahlreiche katholische Krieger beklagten sich über Verhöhnungen, welche sie sich infolge eines Ausfalles der „Zeitung der X. Armee" vom 1. April 1916 gefallen lassen mußten. Die Direktion der Treptow-Sternwarte veranstaltete eine „Kriegsaberglaubenausstellung" von „Gegenständen, Bildnissen oder Schriftsätzen", denen „magische Kraft" zugeschrieben werde; „der Chef des Stellvertretenden Generalstabes der Armee hat bereits ein aus der Kriegsbeute stammendes französisches Soldatenamulett (Muttergottesbild und vom heiligen Herzen Jesu) überlassen", wie der Direktor der Sternwarte, Dr F. S. Archenhold, in einem diesbezüglichen Aufsatze schreibt. Die Deutsche Tierschutzzeitung „Ibis" (Nr. 7/9, 1916) macht die „geistlichen" „Feinschmecker" für die Ausrottung der Singvögel in Belgien verantwortlich. „Es vergeht keine Woche seit Beginn des Krieges", so heißt es in der „Kölnischen Volkszeitung" (27. Mai 1916), „in der nicht der Redaktion Ausschnitte aus Zeitungen und Zeitschriften sowie briefliche Mitteilungen aus ihrem Leserkreise zugesandt werden, die Störungen des Burgfriedens nachweisen. Ebenso werden ihr aus dem Felde bis aus den Schützengräben Flugblätter und Traktätchen zugesandt, über die sich katholische Krieger oft bitterlich beklagen."

Die „Champagner Kriegszeitung" vom 12. August 1916 enthielt einen Artikel mit der Ueberschrift: „Ein merkwürdiges Kirchenfest in der Champagne." Hier heißt es: „In der Stadt Sens... herrschte im Mittelalter lange Zeit ein geradezu heidnischer Brauch, das Eselsfest, das am Tage der Beschneidung des Herrn gefeiert wurde. Die Feier galt wohl der Erinnerung an das Eselein im Stalle zu Bethlehem und an das Tier, auf dem Jesus in Jerusalem einzog, ähnelte aber eher einem Feste des

Bacchus, der von Bacchantinnen begleitet, trunken auf einem Esel durch die griechischen Lande zog. An dem genannten Tage begab sich frühmorgens der Klerus an das Hauptor des Domes und zwei Priester forderten alles Volk zu ausgelassener Freude auf. Dann holten zwei andere Priester den Esel, führten ihn in die Kirche, wo ein Tisch mit Nahrung bereitet war. Sowie das Tier zu fressen begonnen hatte, wurde eine Hymne intoniert, in deren Gesang sich Priester und Andächtige teilten. Der Text war eine Verherrlichung des Esels; an die Hymne reihte sich eine Anrufung an Maria, in der in höchst bezeichnender Weise das Wort Amen überall durch das dem griechischen Bacchuskult entnommene „Evoe" ersetzt war. Daran schloß sich dann ein Gebet von ausgesprochen pantheistischer Färbung; es wurde darin die heilige Dreieinigkeit und daneben Sonne, Mond, Donner, Berg, Quelle, Fluß und ähnliches angerufen. Zu der Feier gehörte auch ein Nachtgottesdienst, der stets in ein großes Trinkgelage ausartete. Dabei wurde der Esel fortwährend gefüttert und getränkt. Dann wurde er in das Kirchenschiff geführt, wo Klerus und Volk einen Tanz um ihn aufführten und sein Geschrei nachzuahmen versuchten. Die Feier schloß mit einer fröhlichen Prozession und Schwankaufführungen höchst unkeuschen Charakters vor der Kirche. Schließlich goß man dem Vorsänger einen Eimer Wasser über den Kopf. Dieses merkwürdige Fest wurde um das Jahr 1200 vom Erzbischof von Sens eingeführt und hielt sich trotz Verbotes der geistlichen und weltlichen Macht, trotz Dekreten der Pariser Sorbonne und des Baseler Konzils 300 Jahre hindurch bis zur Reformationszeit."

Wiener und Kölner, Oesterreicher und Rheinländer, Tiroler und Bayern sind noch heute wegen ihrer Vorliebe für echten, urwüchsigen, harmlosen Volkshumor bekannt, dem in den protestantischen Gegenden Deutschlands nichts Aehnliches mehr an die Seite gestellt werden kann, der Protestantismus hat dem Volke den echten Volkshumor geraubt. Das katholische Mittelalter kannte überall den echten Volkshumor, es wußte ihn sehr gut mit Frömmigkeit und Sittlichkeit zu vereinigen. Die köstliche Vertrautheit eines heiligen Franziskus mit der Natur hatte in der kirchlichen Liturgie ein Vorbild, wo wir nur an die poesievolle Schilderung des Lichtes und der Biene im Exultet, dem herrlichen Lobpreis des Erlösers am Karsamstag zu erinnern brauchen. Hierhin nun gehören auch die volkstümlichen Feste, welche unter dem Segen der Kirche, zum Teil in der Kirche, zum Teil außerhalb der Kirche gefeiert wurden. Eines dieser Feste war das „Eselsfest", das aber nicht deshalb so hieß, wie wenn der Esel der Gegenstand des Festes gewesen wäre, sondern weil der Esel in dem gefeierten Festgeheimnisse (Weihnachten, Flucht nach Aegypten, Beschneidung des Herrn und Oktav von Weihnachten) eine Rolle spielte und darum auch bei der szenischen Darstellung seine Stelle fand. Zu Rouen war es ein sehr würdiges und poetisches Weihnachtsspiel, bei welchem die Propheten, Moses und Aaron, Johannes der Täufer und seine Eltern, der alte Simeon, die Knaben im Feuerofen, selbst Nabuchodonosor, die Sibylle und Vergil und der auf einem Esel sitzende Balaam auftraten. Zu Beauvais wurde, zur Versinnbildung der Flucht nach Aegypten, eine Maria darstellende Jungfrau auf einem reich geschmückten Esel am 14. Januar feierlich zur Kirche geführt. Zu Sens endlich wurde das „Eselsfest" am Neujahrstage gehalten. Das kirchliche Offizium dieses Festes stammt von einem angesehenen Lehrer der Pariser Universität, dem Lehrer des großen Innozenz III. Es ist noch erhalten und enthält durchaus nichts Possenhaftes oder Unwürdiges. Der Esel wurde nicht in die Kirche geführt, in der Kirche selbst wurde auch keine Anspielung an den Esel gemacht, sondern nur vor der Kirche zwei kleine Anspielungen.

Die in der „Champagnezeitung" enthaltenen Anschuldigungen sind eine „Errungenschaft" der neueren Zeit, welche die einfachsten kirchlichen Dinge nicht mehr verstand und aus ihrer Unwissenheit das Recht ab-

leitete, über sie den Stab zu brechen. Man nahm „conductus“, das heißt mehrstimmiger Gesang, als participium passivum von „conducere“ und ließ so den Esel in die Kirche geführt werden, wo sich dann die kühne Seglerin Phantasie ausdachte, was wohl mit dem Esel in der Kirche geschehen sei. Im Offizium steht nicht ein „bacchisches“ „Evoe“, sondern ein bekanntlich den Psalmenton bezeichnendes „Evovae“. Die Sänger haben auch nicht falsch gesungen, sondern im falso bordone, was bekanntlich etwas anderes ist. Ein „pantheistisches Gebet“ steht in dem Offizium nicht, man hat es aus den Elfenbeinverzierungen des Deckels herausgelesen, weil man bekanntlich im Mittelalter Elfenbeindiptychen, auf denen sich vielfach auch heidnische Darstellungen fanden, gerne zum Schmuck von Einbanddecken verwendete. „Dieser Unsinn mag erwähnt werden, einmal als lehrreiches Beispiel, was alles man bei den Katholiken für möglich hält, sodann als Beweis, wie wenig man den Gegnern aufs Wort glauben kann.“

In der Zeitschrift „Nordwest“ vom 20. September 1916 heißt es: „Wir wollen uns doch an vornehmer Gesinnung von niemand übertreffen lassen. Das aber ist wahre Vornehmheit, daß man bei aller Festigkeit des eigenen Standpunktes den achten und vertragen gelernt hat, der anders steht.“ So schreibt Geheimer Konsistorialrat Göbel, Kiel, in einem Artikel über Kardinal Mercier, diesen „Streithammel“, den man „frei herumlaufen läßt“ und „in Deutschland wegen seiner Gelehrsamkeit feiert“. „Uns Protestanten kann dieser Thomas (von Aquin), der nüchterne, juristische Verstandesmensch nichts nützen, aber das katholische Volk meint natürlich Wunder was es hat, wenn ein Kardinal den heiligen Thomas ins Feld führt.“ Göbel hat wohl nicht gewußt, daß der große Jurist Jhering erklärte, daß er seine Schrift „Der Zweck im Recht“ nicht geschrieben hätte, wenn ihm die meisterhaften Ausführungen des heiligen Thomas von Aquin über diesen Gegenstand früher in die Hände gekommen wären. In dem dem Artikel Göbels folgenden Artikel derselben Zeitschrift heißt es: „Allerdings spricht und schreibt jeder nach Maßstab seiner Erziehung und Veranlagung, doch darf es demjenigen, der sich an eine mehr oder minder breite Oeffentlichkeit wendet, keinesfalls gestattet sein, sich so auszudrücken, wie ihm der Schnabel gewachsen ist.“ Das hätte Göbel bedenken sollen und dazu seine eigene Mahnung.

In der mit Umgehung der Zensur herausgegebenen Schrift „Der Neue Idealismus“ von Prof. Dr Otto Müller in Chemnitz (Heft 25 der Bibliothek für Volks- und Weltwirtschaft, herausgegeben von Prof. Dr Franz von Mammen) konnte man damals schon (Ende 1916) auf S. 25 lesen: „Eine weit gefährlichere Form als diese auf hohler Phrase aufgebaute rote Internationale ist die schwarze Internationale, der Ultramontanismus,.... weil er.... auf einem festen Willen aufgebaut ist und sich auch im wesentlichen keiner hohlen Phrasen bedient, sondern des gefährlichsten, brutalsten Machtmittels, des Gewissenszwanges.... Das Ziel ist klar ausgesprochen, es ist die Herrschaft über die ganze Welt. Seit wir Geschichte kennen, hat der Pfaffe, wie er auch geheißen haben mag, den Anspruch auf die höchste Herrschaft beansprucht. Uns gebührt die Herrschaft über die Seele, über den Geist, über das ganze Denken, die Herrschaft über den übrigbleibenden kleinen Rest, den Leib, überlassen wir gern dem Staate. Solange wir Geschichte kennen, hat der Pfaffe diesen Standpunkt rücksichtslos und mit den brutalsten Mitteln vertreten und seine Herrschaft zu erreichen gesucht. Er ist vor nichts zurückgeschreckt, auch vor Verbrechen, Mord und Blutvergießen en gros nicht, nichts war ihm heilig, weder das Recht des einzelnen, noch der Familie, noch der Gesellschaft, noch des Staates. Mit Hinterlist, mit Lüge, mit Bedrohung, mit Erpressung und was der raffinierteste Verbrechersinn noch sonst ausdenken mag, hat er sein Ziel offen verfolgt. Der Ultramontanismus bedient sich des fürchterlichen Mittels, der Ohrenbeicht, durch die er alle Glieder der Kirche in seine vollste Gewalt bekommt. Nichts ist dem Ultramontanismus unangenehmer als die Kultur,

als die fortschreitende Bildung des Volkes, weil sie ihm gefährlich ist; darum hält er seine Glieder in der Verdummung, solange er kann. Bis jetzt kann er es noch, auch in Deutschland bis zu einem gewissen Grade. Kann er es nicht mehr, so wird er sofort ein anderes Mittel bei der Hand haben. Was hätte aus den romanischen Völkern, z. B. besonders aus Spanien, werden können, wenn es nicht vom Klerus systematisch verdummt worden wäre!" Auf S. 127 ist zu lesen: „Die protestantische Kirche muß wieder mehr die Ecclesia militans werden. Sie ist es, die uns in erster Linie vor der schwarzen Internationale retten kann. Luther war eine Kampfnatur durch und durch. Das haben wir und die Kirche völlig verlernt. Deutschland kann allein durch eine Wiedergeburt des Luthertums groß werden. Im Protestantismus, das Wort im lutherischen Geiste gefaßt, wurzeln allein die Kräfte, durch die wir gesunden können. Ein protestantischer Kaiser an der Spitze einer protestantischen Nation, aber beide mit der festen Treue an das charaktervolle Bekenntnis: Hier stehe ich! Ich kann nicht anders! Gott helfe mir! Amen." Die „Reichsmedizinalzeitschrift" (Dezember 1916) stellt die Kirche als Hauptursache der Homosexualität hin, sie versage im Kampfe gegen die Unsittlichkeit; ebenda veröffentlichte der Heidelberger Dr Schacht einen Aufsatz, der geradezu empörende Unterstellungen gegen den katholischen Glauben und die katholischen Priester enthielt.

Im Kriegsjahr 1916 erschien in Leipzig eine Schrift von Karl Grube, „Bei deutschen Brüdern im Urwald Brasiliens", die zwar recht bedeutungslos ist, aber durch immer neue Ausbrüche der Feindschaft gegen Rom und die Jesuiten zugkräftig gemacht wurde. Er spricht von der Heuschreckenplage; „noch ein anderer schwarzer Schwarm, der ebenfalls eine Geißel geworden, sucht Brasilien heim: die Jesuiten! Sie haben hier eine dämonische Macht. Da erscheint in Porto Alegre eine Zeitung: ‚Deutsches Volksblatt' nennt sich dieses Preßreptil, das jede deutsche und völkische Regung verhöhnt, sobald die ‚Interessen' der reichsdeutschen Zentrumspartei es erheischen! Dieses Romblatt soll hier einmal gebührend angenagelt werden. Die ‚Kölnische Volkszeitung' ist die Nährmutter dieser Zeitung für Volksverblödung und jesuitische Weltanschauung. Wie das deutsche Volk, der Kaiser, die Protestanten, der Reichstag in diesem Prachtblättchen angepöbelt werden, ist hier im Ausland doppelt widerlich und auch doppelt gefährlich. Leider hat das Blatt in der katholischen Landbevölkerung eine große Verbreitung. So saugen diese unwissenden Urwaldbewohner den Haß gegen das deutsche Kaiserreich aus den Spalten ihres traurigen Leibblattes, und wie die Heuschrecken die weite Ebene kahl fressen, so verwüsten diese römischen Tintenkulis die germanische Denkart und finden Glauben bei ihrer blinden Hammelherde. Zwei andere Blätter, die ‚Deutsche Zeitung' und die ‚Neue Deutsche Zeitung', letztere leider manchmal sozialdemokratisch angehaucht, kämpfen gegen den Einfluß dieses römischen Pfaffenblattes." „Gib acht, mein Deutschvolk, daß im wilden Strom — Der Zeit dein Bestes nicht von dannen schwimme — Noch ist es Zeit, Kraft blieb noch deinem Grimme. — Sei auf der Wacht und kämpfe gegen Rom!" Dazu bemerkt die „Kölnische Volkszeitung": „Daß es immer noch solche Kreise gibt, in denen glühender konfessioneller Haß wie in einem Treibhause gezüchtet wird, und daß sich immer wieder Verleger finden, die sich zur Verbreitung derartiger Schmähungen hergeben, darin liegt eine ernste Gefahr."

4. 1917: Höffner, „Braunschw. Nachr.", „Kreuzzeitung", „Hammerschläge von Wittenberg", Fuchs, Hirtenbrief. Im „Daheim" (14. Juli 1917) schreibt Johannes Höffner in einem Artikel „Deutschlands Stellung in der Welt": Der jetzt tobende Völkerkrieg sei ein „Kampf der von Rom und Romanentum her befruchteten Völker gegen die vom Germanentum befruchteten. Die Neutralen, die noch zögernd beiseite stehen, sind germanischen Blutes, alle anderen Stämme der Welt sind mobil gegen

uns". Folgt der unvermeidliche Vergleich 1517 bis 1917, dann der tröstliche Schluß: „Indessen heute wie damals wird Deutschland Rom Halt gebieten." Im Stile vergangener Zeit entladet am 26. Juli 1917 die „Braunschweigischen Neuesten Nachrichten" ihren ganzen Lutherzorn gegen „Zentrum, Polen, Sozialdemokraten und alle übrigen Reichsfeinde", die „Kreuzzeitung" zitiert Kuno Fischers Satz: „Unter den Ottern hat Goethe das Demagogentum, unter den Fledermäusen das Pfaffentum, unter der Vereinigung beider den Bund der Demagogen und Jesuiten wider die Reichsviktoria verstanden, oder soll ich lieber sagen prophezeit? Dichter sind Propheten", und sie schreibt selbst: „Die von alters her dem Deutschen Reich mißgünstige schwarze Internationale, die ihren Schwerpunkt im Treubruchland jenseits der Berge hat, verbindet sich mit der roten gegen Deutschlands Heil und Sieg. Das Internationale, sei es nun rot, schwarz oder golden, ist stets der grimmige Feind des Nationalen, Vaterländischen." „Hammerschläge von Wittenberg" waren nach einem Artikel des „Heidelberger Tagblattes" vom 31. Oktober 1917 die deutschen Siege gegen Italien, ein Triumph des (protestantischen) furor teutonicus, von „ewiger Blutschuld am Volke Luthers" ist die Rede, vom „Zerreißen der römischen Lügengespinste", vom „Giftschwert" Roms, dessen Mauern zittern sollen vor dem „Rache- und Wutgeschrei der Hammerschläge Wittenbergs". „Der Geist, mit dem Luther zu Worms standhielt", liest man bei E. Fuchs, Luthers deutsche Sendung, „lenkte unsere Eisenbahnen bei der Mobilmachung und lenkt sie noch, er plant im Generalstab und in der Lebensmittelversórgung und sitzt in jedem Unterstand" — wirklich ein Tausendsassa, dieser „Geist Luthers"! Am 1. November 1917 gaben die deutschen Bischöfe einen herrlichen Hirtenbrief heraus, welcher der Stützung der staatlichen Ordnung galt und unter anderem auch die Notwendigkeit der Erhaltung der konfessionellen Schule nachdrücklich betonte. Die liberale „Neue Westdeutsche Lehrerzeitung" erklärte den Hirtenbrief als einen Bruch des Burgfriedens, die sächsische Regierung beanstandete zwei Stellen, in denen vom „Banne öder, veralteter Vorurteile" und von den beleidigenden Hemmungen des segensreichen Wirkens der Ordensgemeinschaften die Rede war. Am 1. Dezember 1919 wurde bei einem Elternabend der 13. Realschule in Berlin ein Stück „Der Bauer im Fegfeuer" aufgeführt, welches durch seinen ganzen Charakter sowie durch die Verwendung katholischer Kirchengesänge das religiöse Empfinden der katholischen Zuschauer schwer verletzte.

5. 1918: Kein Papstfriede! Papst, Kurie und Weltkrieg, Nippold. — 6. Nach dem Zusammenbruch: Otto Moltke, Protestantische Polen, Protestantische Elsässer, von Gott verworfen? Vietinghoff, Rohr, Köne. Die Möglichkeit, daß es dem Papst gelingen könnte, den Frieden anzubahnen, ließ im Jahre 1918 den gewissen protestantischen Kreisen keine ruhige Stunde. „Der Papst möchte gar zu gern der Friedensstifter im großen Kriege sein", schrieb das „Evangelische Kirchen- und Volksblatt für Baden" schon am 26. August 1917; „vom Papste erwarten wir nicht viel Gutes." Das Jubiläumsjahr der Reformation, so erklärte Dr Traub in Hamburg, werde die Protestanten weniger als je geneigt machen, „eine Friedensvermittlung aus päpstlicher Hand entgegenzunehmen". Vielleicht wären sie eines Tages noch froh, wenn der Papst vermitteln könnte, bemerkt dazu mit Grund die „Augsburger Postzeitung". Andere protestantische Stimmen, wie Felix v. Eckhardt und Pfarrer Knapp in Atzenweiler, urteilten in der Tat schon damals ganz anders und sprachen mit unverhohlener Anerkennung von den Friedensbemühungen des Papstes.

Da erschien in dem Berliner Säman-Verlag Anfang April 1918 eine „Historisch-kritische Studie von einem Deutschen": „Papst, Kurie und Weltkrieg". Angeblich war nur der Wunsch, ganz unbefangen gelesen zu werden, für ihn maßgebend gewesen, seinen werten Namen der Oeffent-

lichkeit vorzuenthalten. In ruhiger Sprache wurde, gestützt auf ein reiches, scheinbar erschöpfendes und schlüssiges Material, der Nachweis zu erbringen versucht, daß sich der Papst in seiner ganzen Haltung als Freund der Entente und als Gegner Deutschlands erwiesen habe. Die Unparteilichkeit des Papstes, die Kriegsfürsorge des Vatikans sowie die päpstliche Friedensvermittlung wurden nacheinander durchgehechelt, um die dem Verfasser offenbar schon vor der Inangriffnahme seiner Schrift feststehende These zu beweisen. Dadurch sollten vor allem die Katholiken sich bestimmen lassen, sich zunächst einmal von der politischen Führung des Papstes loszumachen, der Rest, so vertraute man offenbar, werde sich schon finden.

Die „Augsburger Postzeitung" (11. Mai 1918) griff den nicht ganz drei Seiten (75 bis 78) umfassenden Abschnitt „Materielle Unterstützungen" heraus, um an einem Beispiele die Methode des Verfassers zu zeigen. Das Ergebnis ist: Die Schrift ist ein Machwerk, ihren ausgesprochenen Zweck, zu beweisen, „daß die Kurie zu unseren Feinden hinneigt und ein Papstfriede den Lebensinteressen des deutschen Volkes nicht gerecht wird", kann sie nur durch Verschweigen der Wahrheit, durch Verdrehung der Wahrheit und durch gelegentliche Verwendung von Unwahrheiten erreichen; die Schrift ist ein Schandfleck für deutsche Ehrlichkeit und Gründlichkeit, sie dient mit unehrlichen Mitteln der Hetze gegen den Papst, das geistliche Oberhaupt von 23 Millionen Deutschen und ist der schlimmste Bruch des Burgfriedens seit Kriegsbeginn. Das Staunen darüber hört auf, wenn man den wahren Urheber der Schrift kennen lernt. Er ergibt sich aus folgendem Rundschreiben der Vorstandschaft des Evangelischen Bundes, das die „Augsburger Postzeitung" (10. April 1918) nach der „Schlesischen Volkszeitung" zu veröffentlichen in der Lage ist: „Das Reformationsgedenkjahr hat uns die größere Bewegungsfreiheit der Jesuiten, eine sich steigernde Papstverherrlichung mit dem Ziele eines Papstfriedens und endlich einen bisherigen Zentrumsführer als Reichskanzler gebracht. Diese Entwicklung stellt unserem Bunde zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen neue und große Aufgaben. Das Vorstandsblatt wendet sich an die Vorstände unserer Vereine, um tatkräftige Mitwirkung besonders für drei Aufgaben zu erbitten: I. Um dem Papstmythus, der sich bis weit in die evangelischen Kreise hinein während des Krieges durch eine geschickte Preßtätigkeit gebildet hat, entgegenzutreten, haben wir die Schrift ‚Papst, Kurie und Weltkrieg' (Sämann-Verlag, Berlin W. 35) veranlaßt. Sie bringt in sachlichem und ruhigem Tone den urkundlichen Beweis, daß die Kurie zu unseren Feinden hinneigt und ein Papstfriede den Lebensinteressen des deutschen Volkes nicht gerecht wird." Dann wird ausführlich geschildert, wie der ganze Propagandaapparat für die Broschüre in Bewegung gesetzt wird, Vereine, Buchhandlungen, Zeitungen. „Wir werden selbstverständlich auch in anderer Weise noch für weitere Verbreitung Sorge tragen. Unser gemeinsames Ziel muß es sein, zum Wohl des Vaterlandes die unrichtige Auffassung von der Deutschfreundlichkeit der Kurie zu beseitigen und etwaigen neuen, dem Vaterlande schädlichen Friedensversuchen entgegenzuwirken. Dazu liefert das beiliegende Buch beweiskräftige Materialien und Gesichtspunkte. Das Präsidium des Evangelischen Bundes. Dr Everling. Dr Scholz. Dr Wächter." In einem halben Jahre wurden von der Schrift 10.000 Exemplare abgesetzt. Auf den hohen Standpunkt des Papstes, der einen wahrhaft gerechten, christlichen Frieden wollte, der mit einer Versöhnung der Geister begonnen und mit einem ruhigen Zusammenwirken der Völker nach dem Kriege geendet hätte, konnten sich all diese kleinen Geister niemals erheben. Mehr wäre für Deutschland, bei den steigenden, in Rom wohl bekannten Kraftanstrengungen Amerikas, damals schon nicht mehr zu erreichen gewesen. Wie ganz anders hätte ein Friede ausgesehen, zu dem der Papst

seine Mitwirkung hätte leihen und unter den er seine Unterschrift hätte setzen können! Wie sehr hat hier blinder Eifer geschadet!

Am Anfange des Krieges wollte man gerne dem Zentrum einen Strick drehen aus der Flucht Wetterles, der doch zeitlebens der größte Gegner des deutschen Zentrums war; aber dann hörte man von dem sozialdemokratischen Abgeordneten Weill, der in Frankreich gegen Deutschland kämpfte, die Korona der Landesverräter aus den verschiedenen Parteien wurde immer größer, auch der frühere Redakteur der „Frankfurter Zeitung", Professor D. Nippold, war darunter, der Sohn des vor kurzem verstorbenen protestantischen Theologen Nippold, des bekannten Wortführers des Evangelischen Bundes und Todfeindes des „Ultramontanismus".

Nach dem Zusammenbruch schrieb der Wirkliche Geheime Rat Graf Otto Moltke im „Tag": „Die deutsche Eiche läßt sich nicht in einem Tage fällen, selbst dann nicht, wenn viel ekles Gewürm an den Wurzeln nagt, wenn Spartakiden, Französlinge, Materialisten und beutegierige Leichenfledderer verschiedenster Art mit ihren Diebslaternen und Weihrauchbecken an der Arbeit sind. Nun sucht ihr den alten, nach eurem Gustus morsch gewordenen Baum zu stützen, zu verjüngen. Grabt täglich den Boden um und um, soweit die Krone reicht, in mühevoller Arbeit, und gebt reichlich Dunggüsse aus euren demokratischen und ultramontanen Parteispritzen dazu." Im alten Deutschland hatte man immer die katholischen Polen als die großen Reichsfeinde, und die protestantischen Polen als die deutschen Musterknaben dargestellt. Vor der Abstimmung in Oberschlesien schrieb nun ein Werbeflugblatt des evangelisch-lutherischen Konsistoriums zu Warschau: „Evangelische Brüder in Schlesien! Lange Zeit hindurch waret ihr der Gewalt unterlegen. Der Preuße zwang euch gewissenlos seinen Willen, seine Art, seine Gerichte, seine deutsche Sprache auf. Der liebe Gott ist langmütig, aber gerecht. Den frechen Preußen, der eurem Gewissen Gewalt antat, hat der große Weltkrieg zu Boden geschmettert", „der Anschluß an Polen gibt euch die Versicherung, daß ihr nicht nur weniger Steuern zahlen werdet, sondern ihr werdet auch nicht die Kosten für den Krieg bezahlen, den die einst so mächtigen Deutschen in schmählicher Weise verloren haben". „Der Schlesier unter preußischem Regiment ist das Samenkorn, das unter die Dornen fiel, das Samenkorn aber, das auf gute Erde fiel, ist der Schlesier aus den Kreisen Groß-Wartenberg, Namslau, Kreuzburg und Pleß, vereinigt in unserem lieben Polen mit den Masuren von Warschau, Plock und Mlava, welche alle Kinder einer Mutter sind, welche eine polnische Sprache sprechen, ein Recht haben und für das gegenseitige Wohlergehen arbeiten und sich gegenseitig helfen." „Warschau, im April 1919, der Vorsitzende des Konsistoriums, gez. J. Glaß. Der stellvertretende Vorsitzende, gez. Pastor Julius Bursche, Generalsuperintendent."

Die in der protestantisch-kirchlichen Presse, namentlich in der des Gustav-Adolfvereines beliebte Gleichsetzung von Deutschtum und Protestantismus rächte sich nach dem verlorenen Kriege. Gleich am 17. und 18. Dezember 1918 schwenkten die protestantischen Tschechen ab und knüpften an die tschechisch-hussitische Reformation, an die utraquistische Kirche und an die Brüdergemeinde wieder an. Aehnlich ging es in Siebenbürgen, in den preußischen Ostseeprovinzen und in Warschau. Die trübsten Erscheinungen muß der Gustav-Adolfverein selbst in seinen „Mitteilungen" aus Elsaß-Lothringen berichten: „Das Beschämende und Niederdrückende ist, daß es in der dortigen Kirchenleitung Männer deutschen Namens und deutscher Abkunft gibt, die jahrzehntelang deutsches Brot gegessen und von Deutschland Ehren und Würden empfangen haben, die jetzt sich zu eifrigen Förderern und Vertretern solcher französischer Absichten herabwürdigen. Führt doch, von solchen Männern geleitet, die Direktorialkommission, die oberste evangelische Kirchenbehörde, in ihrer neuen, französischen Zusammensetzung in einem amtlichen Erlaß an die Geistlichen

darüber Klage, daß eine gewisse Anzahl protestantischer Pfarrer „den französischen Truppen einen bedauerlichen Empfang bereitet habe, deren Heldenmut unser Land vor den Greueln des Krieges geschützt hat, vor der Zerstörung und Beraubung, die die amtliche Presse und die Regierung von gestern uns in Aussicht zu stellen beliebten für den Fall, daß Deutschland gezwungen sein würde, auf Elsaß-Lothringen zu verzichten". Und sie erteilt ihnen „für den Fall, daß sie die Aussicht auf ein französisches Elsaß nicht ertragen zu können glauben, daß es ihnen unmöglich ist, in den Ereignissen der letzten Wochen das Walten einer gerechten und barmherzigen Vorsehung zu sehen, den Rat, sich zu freiwilliger Abreise aus einem Lande zu entschließen, in dem ihre Gegenwart fürderhin unerwünscht sein würde". Und dieser Erlaß ist unterzeichnet von Paul Lobstein, der jahrzehntelang als Professor der Theologie an der deutschen Universität Straßburg wirkte. Da ist es nicht wunderbar, wenn charakterschwache Leute solchem Beispiel folgen, und während sie bisher in ihren Predigten Hindenburg und die deutschen Siege feierten, nun Wilson verherrlichen, der größer als Luther sei. Sie müssen es sich freilich auch unter den jetzigen Verhältnissen gefallen lassen, daß aus ihren Gemeinden an sie die Frage gerichtet wird: „Herr Pfarrer, wann haben Sie nun gelogen, heute oder früher?" Vielleicht hätten die Herren während des Krieges besser getan, auf der Kanzel das Wort Gottes zu verkündigen, dann würde man auch heute nicht von ihnen eine Verherrlichung Wilsons verlangen können. Der „deutsche Gott" war immer ein gewagtes Experiment und hatte mehr von jüdischer als von christlicher Auffassung, Gottes Wege sind doch nicht immer unsere Wege.

Das wäre auch zu folgender Stelle eines protestantischen Theologen in der „Kreuzzeitung" zu sagen: „Hat Gott uns verworfen? Der das deutsche Volk durch die Reformation zum alten Glauben an die alleinseligmachende Gnade Jesu Christi zurückgeführt hat und es zu seinem Werkzeug bei der Bekehrung der Welt insonderheit auserwählt zu haben schien, der läßt es zu, daß Juden und Ungläubige seine evangelische Kirche in Deutschland zu vergewaltigen und zu zerstören und die herrlichen Werke ihrer inneren und äußeren Mission zu vernichten drohen? Hat Gott uns verworfen? Der die Fülle seines Geistes über uns ausgegossen und Prediger und Sänger, Propheten und Dichter geschenkt hat, von deren Gaben die ganze Christenheit den reichsten Gewinn hatte, der läßt hier das Fleisch über den Geist siegen?" Aber was, wenn Luthers „Reformation" eben keine Bekehrung, sondern eine Verkehrung, kein Werk Gottes, sondern ein verhängnisvoller „Sieg des Fleisches über den Geist" gewesen wäre? Daraus haben bekanntlich schon andere den entgegengesetzten Schluß gezogen.

In derselben „Kreuzzeitung" (10. Oktober 1919) schreibt der General der Kavallerie von Vietinghoff: „So erleben wir heute wieder eine Episode des uralten Kampfes zwischen Königtum und Priestertum, dessen älteste Beispiele zurückreichen in die Zeiten der alten Aegypter, der einst Heinrich IV. nach Kanossa führte und der im Dreißigjährigen Kriege unser Vaterland zerfleischte. Wir haben diesen Kampf nicht gefühlt, solange ihn das deutsche Kaisertum mit starker Hand niederhielt. Jetzt ist es gefallen, und sofort fühlen wir die unseligen Wirren wieder in den Rheinlanden und Oberschlesien. Wir empfinden und fühlen die antinationale Arbeit des Jesuitentums und wissen auch, wer in deutschen Landen sein Mithelfer ist. Mit dem deutschen Kaisertum aber muß notwendig der freie deutsche Staat und die christlich-germanische Weltanschauung zugrunde gehen." Die christlich-germanische Weltanschauung bestand bekanntlich schon viele Jahrhunderte vor Luther und dem deutschen Protestantismus und noch länger vor dem „protestantischen" deutschen Kaisertum.

In einer vor Katholiken und Protestanten gehaltenen Festpredigt brachte ein ehemaliger Hofprediger es fertig, „die schleichenden Schritte Loyolas" zu hören. Nach dem „Liegnitzer Tagblatt" zeigte Pastor Rohr

in einer Versammlung des Evangelischen Bundes zum Reformationsfest, wie in den Zusammenbruch des Deutschen Reiches der Protestantismus mit hineingerissen sei, der durch die Ausschaltung Deutschlands vom Weltmarkt sehr viel von seiner Kulturaufgabe in der Welt eingebüßt habe, wie durch das protestantische England die protestantische Sache verraten sei und wie anderseits das internationale Papsttum seine Weltmacht ausgedehnt habe durch die Niederwerfung des protestantischen Deutschland und durch den Zusammenbruch des orthodoxen Rußland. In Deutschland sei die protestantische Kirche ins Mark getroffen durch die Entthronung der Hohenzollern, wodurch der evangelischen Kirche das Haupt genommen sei. So geht's weiter mit der Spitze gegen „Rom". In einer Versammlung der deutschnationalen Volkspartei in Minden sagte der Marineoberpfarrer Köne aus Flensburg: „Einst scharte sich das Zentrum um Thron und Altar, heute steht es bei der Revolutionsregierung, angeblich aus ideellen Gründen, der Liebe zu den deutschen Volksgenossen; in Wirklichkeit aber aus machtpolitischen, es will seine Machtideen aufs neue der Wirklichkeit näher bringen. Dem stand das protestantische Kaisertum im Wege, darum mußte es herunter, und es ist herunter, dank Erzberger." Anfangs Oktober sagte der protestantische Pfarrer Fuhr in einer deutschnationalen Versammlung in Heidelberg, die Deutschnationalen wollten in Erzberger das katholische Volk treffen.

7. Es liegt System darin! Wilhelm II., „Berner Tagblatt", Romfeindliche Geschichtsbaumeister, Praktische Folgerung. Alle diese Erscheinungen, sagt die „Kölnische Volkszeitung" mit Recht, können nicht mehr als bloße Entgleisungen aufgefaßt werden, es liegt System darin, es soll die alte Kulturkampfhetze wieder entfesselt werden. „Sind denn die Teilnehmer an einer solchen Versammlung wirklich so begriffsstützig, daß sie die Unwahrheit und Verlogenheit solcher Ausführungen nicht erkennen? Haben die blöden Hetzereien des Evangelischen Bundes wirklich dessen Publikum so sehr in einer solchen Auffassung festgerannt, daß sie auch gegenüber den offenkundigsten Tatsachen standhält? Es ist gewissenlos und verderblich in höchstem Maße, in einer solchen Weise wieder die Verhetzung der Protestanten gegen die Katholiken zu betreiben." Der Artikel der „Kölnischen Volkszeitung" (29. Dezember 1919) enthält eine ausführliche Widerlegung jener protestantischen Verleumdungen.

Um jedoch Legendenbildungen vorzubeugen, schreibt die „Germania": Die Handlungen und Worte Kaiser Wilhelms II. haben sich bekanntlich sehr oft widersprochen, so daß es kaum eine Frage gibt, in der er nicht zwei verschiedene Ansichten ausgesprochen hat. Ebenso wechselten seine Sympathien und Antipathien und manchmal zeigte er sich huldvoll gegen Leute, die er gar nicht mochte. Von Herren, die mit dem Hofe in nahen Beziehungen standen, ist schon in früheren Jahren zuverlässig berichtet worden, die Annahme, daß der Kaiser und die Kaiserin katholikenfreundlich seien, sei total irrig; vielmehr sei das Gegenteil der Fall. Tatsache ist, daß die intimste Freundin der Kaiserin, die Obersthofmeisterin Gräfin Brockdorff, einmal zu einem Hausmädchen sagte: „Was, Sie sind katholisch? Pfui!" Die Auffassung, daß Kaiser Wilhelm II. im innersten Herzen nicht viel anders dachte, erhält eine starke Stütze durch seinen Brief vom 7. Februar 1895 an den Zaren, in dem er von den Sozialisten wie von den „ultramontanen Katholiken" im Reichstage sagt, sie seien bald reif, samt und sonders gehängt zu werden. Das war also seine wahre Empfindung für die Katholiken; trotzdem hat er in damaliger Zeit mit den Katholiken offiziell in der „gnädigsten" Form verkehrt und den Eindruck zu erwecken gesucht, als sei er ein wohlwollender Schützer der katholischen Kirche. Dem kann noch hinzugefügt werden, daß gerade aus der Umgebung der Kaiserin immer wieder reiche Gaben nach Oesterreich zur Schürung der Abfallshetze von der Kirche flossen. Und wenn der Kaiser im Grunde gegen die

Katholiken aufrichtig gerecht sein wollte, hätte er dann, bei den alten Machtverhältnissen, nicht die Hände frei gehabt, um der schreienden Zurücksetzung der Katholiken im öffentlichen Leben ein Ende zu machen? Unter ihm waren Staat und Reich protestantische Domänen. Trotzdem haben die deutschen Katholiken in ihrer Staats- und Kaisertreue nicht einen Augenblick gewankt, sie haben die Monarchie aus allen Kräften bis zum Ende gestützt und erst nachdem sie von ganz anderen Leuten gestürzt war, auch in den neuen Verhältnissen das Wohl des deutschen Volkes über alles gestellt.

Es ist ein ganz anderer Ton, wenn das protestantisch-konservative „Berner Tagblatt" im April 1920 unter der Spitzmarke „Der Katholizismus als Sieger" schreibt: Die protestantische Kirche könne vorläufig nichts anderes tun, als ihr Haupt verhüllen und sich schämen, denn das vorwiegend protestantische Amerika im Verein mit dem ebenso protestantischen England habe dem Hort des Luthertums, Deutschland-Preußen, den Garaus gemacht zur unendlichen Freude des Katholizismus, und die protestantische welsche Schweiz habe die Greuel der schmählichen Vernichtung der Baseler Mission mit freundlichem Lächeln quittiert. Die Rettung des Deutschen Reiches werde wahrscheinlich vom katholischen Süddeutschland ausgehen und die Möglichkeit sei nicht ausgeschlossen, daß ein katholischer Kaiser den Thron der Hohenzollern einnehmen werde; der in sich gefestigte Protestant werde sich von all diesen Aussichten nicht schrecken lassen. Es werde sich zeigen müssen, ob die Lebenskraft des schwer verwundeten Protestantismus ausreiche, die Wunden auszuheilen. Aber dann werde der schrankenlose Individualismus, der ihn heute beherrsche, eingedämmt werden müssen; Gott ist ein Gott der Ordnung und nicht der Unordnung. Der Protestantismus werde zeigen müssen, daß er Ordnung und Freiheit zu vereinen verstehe. Hier bleibt doch wenigstens die dummdreiste Behauptung fort, Papst und Katholiken seien schuld an der deutschen Niederlage; die „unendliche Freude des Katholizismus" wird der Verfasser ohnehin nicht auf die deutschen und österreichischen Katholiken beziehen wollen, die von einem solchen Sadismus weit entfernt sind. Sehr am Platze ist die Mahnung des führenden protestantischen Organs in der Schweiz an die deutschen Protestanten, vor allem vor ihrer eigenen Tür zu kehren.

In einem Artikel „Romfeindliche Geschichtsbaumeister an der Arbeit" führt die „Kölnische Volkszeitung" (1. März 1920) aus: „Die konfessionelle Verhetzung setzt mit verstärkter Energie wieder ein, und sie arbeitet mit Methoden, wie sie nichtswürdiger und unheilvoller nicht gedacht werden können. Man sucht nach den Schuldigen, den Urhebern unseres Unglücks, gegen die sich naturnotwendig der Zorn des gepeinigten Volkes mit zerschmetternder Wucht entladen müßte. Und was müssen wir erleben? Man wagt es, Deutschlands Unglück den „Ultramontanen", den Jesuiten, dem Vatikan zur Last zu legen! Von der wüsten Hetze gegen das Zentrum und insbesondere gegen Erzberger, die sich großenteils an dem gleichen Ziele orientiert, wollen wir gar nicht reden. Wir fassen heute nur diejenige Hetze ins Auge, die ihre Spitze direkt gegen Rom und das Papsttum, schließlich gegen den Katholizismus als solchen richtet, indem sie ‚historisch' zu erweisen sucht, daß Deutschlands Zusammenbruch letztlich in einer verhängnisvollen Nachgiebigkeit gegen Rom begründet sei und sein Wiederaufstieg nur von entschlossener Abkehr von Rom und engstem Anschluß an die ‚internationale Macht des Protestantismus' erhofft werden könne." In der „Niedersächsischen Hochschulzeitung" gründet ein Herr Gustav Adolf vom Stein seine jeden Tatsachenbeweis wohlweislich schuldig bleibende Anklage darauf, daß römische Einflüsse seinerzeit, unter Bülow, den Anschluß Deutschlands an England und damit an „den Kern eines germanisch und evangelisch geleiteten Völkerbundes" verhindert hätten. Ferner: unsere Diplomaten hätten sich in Versailles in den Dienst der päpstlichen Staatskunst gestellt, indem sie den „päpstlich-französischen" Völkerbund und die Aufnahme des

Papstes in diesen befürwortet hätten. Dieser sei aber für das protestantische Deutschland nichts. „Das katholische Deutschland treibt dem Papst zu, der protestantische Teil unseres Volkes aber sieht in der Anerkennung der Weltherrschaft der Angelsachsen und des von ihm (sic) erhobenen Völkerbundes das geringere Uebel. Unter ihm behält einmal der überwiegende Teil unseres Volkes die Freiheit seiner religiösen Ueberzeugung; je größer das deutsche Volk als christlich-evangelische Wacht der Herrschaft materieller Gedankengänge gegenübersteht" u. s. w. Diese krausen Darlegungen sind „ein Dokument engherzigster konfessionell-protestantischer Einstellung des politischen Denkens, die es völlig unfähig macht, sich mit der grausen Wirklichkeit unserer Lage auseinanderzusetzen. Herr vom Stein hat offenbar gar kein Empfinden für das Unrecht, das er mit seinen grundlosen Verdächtigungen dem Papsttum zufügt; er gibt sich auch keinerlei Rechenschaft darüber, welchen Eindruck seine antirömische Geschichtsbaumeisterei auf seine katholischen Volksgenossen machen muß. Das ist tieftraurig, und noch trauriger ist es, daß eine Hochschulzeitung sich dazu hergibt, solcher Friedensstörung Handlangerdienste zu leisten."

Sachlich wäre dazu nur noch zu bemerken: Das katholische Volk will das Recht und die ungehinderte Möglichkeit, ruhig nach seiner Fasson selig zu werden und gesteht jedem Protestanten das gleiche Recht zu. Das katholische Volk erträgt es nicht länger, wegen seiner religiösen Ueberzeugung den Protestanten gegenüber zurückgesetzt zu werden. Innerhalb dieser Grenze der religiösen Freiheit und Gleichberechtigung ist das katholische Volk für jede Ordnung der inneren und äußeren Verhältnisse zu haben, welche seiner religiösen Ueberzeugung nicht widerspricht und dem deutschen Volke begründete Aussicht auf Wiedererhebung zu neuer Blüte eröffnet. Dinge wie die hier geschilderten führen zu einem solchen Wiederaufstieg nicht, sie stören und verhindern nur die ruhige Entwicklung, indem sie das Leben des deutschen Volkes in seinem Innersten vergiften und die deutschen Katholiken immer wieder zu einer Aufreibung ihrer besten Kraft im notwendigen und berechtigten Abwehrkampfe gegen solche Angriffe auf ihr physisches und moralisches Dasein zwingen. Wohl ist alles Leben Kampf, aber es sei ein edler Wettstreit zur Erreichung höchster Ziele, er bewege sich in der Gestalt gemeinsamer Arbeit zur Ueberwindung der sachlichen Hemmungen verschiedenster Art, und wenn er einmal zum Geisterkampfe wird, so werde er mit geistigen Waffen geführt, an geistigen Waffen gibt's aber nur eine, das ist die Wahrheit. Die bisher geschilderte protestantische Kampfesweise lebt nur von Lügen, von Unterdrückung, Erfindung und Mißdeutung von Tatsachen.

Die religiöse Frage in Südslawien.

Von Univ.-Prof. Dr Alois Hudal, Graz.

Am 12. November 1920 wurde in Belgrad unter großen Feierlichkeiten der orthodoxe Metropolit Dimitrije zum Patriarchen der serbischen Nationalkirche Südslawiens gewählt. Die Feierlichkeit, die in Anwesenheit des Thronfolgers und der ersten Persönlichkeiten Serbiens stattfand, hat eine weittragende politische und kirchliche Bedeutung. Was durch ein Jahrhundert in zähester Arbeit von Politikern und Geistlichen erstrebt wurde, ist nunmehr eingetreten. Während früher das orthodoxe Serbentum auf drei Autokephalkirchen (Serbien, Montenegro, Karlowitz) und zwei autonome Kirchen (Bosnien-Herzegowina, Dalmatien) verteilt war, ist nunmehr zur politischen Einheit die kirchliche gekommen. Damit hat die alte Karlowitzer Kirche in Syrmien, die seit 1796, bezw. 1848 Patriarchalsitz der Serben Südungarns war, wieder ihren Vorrang an die Metropole des neuen süd-

slawischen Staatswesens abgetreten. Der neue Patriarch wurde nach einem eigenen Statut vom 23. Oktober 1920 gewählt. An der Wahl nahmen teil sämtliche Bischöfe, Bistumsverweser, die Vorsteher der großen orthodoxen Klöster, die rangältesten Protopresbyter, die Direktoren der Seminarien und vom Laientum die hervorragendsten Männer des öffentlichen Lebens. Nach der Neuordnung des südslawischen Staates wird auch die orthodoxe Kirche in ihrer inneren Verfassung reorganisiert werden. Bis jetzt war die Verfassung der einzelnen serbischen Kirchen sehr verschieden und vielfach durch politische Momente beeinflußt. Am kirchlichsten war die Verfassung in Dalmatien und Montenegro. In Serbien war das Laientum nicht ohne Einfluß, doch hatte der Klerus noch immer in der Organisation der Kirche eine starke Vertretung, um entscheidend mitarbeiten zu können. Dagegen war die Kirche von Karlowitz, Bosnien und Herzegowina dem Laientum vollständig ausgeliefert. Erst im Jahre 1911 erhielt Karlowitz ein neues Statut für die Patriarchal-Synode, in dem verschiedene Vorrechte des Königs und der Laien eingeschränkt wurden. Bei der Neuorganisation der serbischen Nationalkirche wird die anglikanische Kirche nicht ohne Bedeutung sein. Die Beziehungen der Anglikaner zu den Serben reichen zurück in die Zeit unmittelbar vor dem Kriege. Nach dem Sturze des Zaren in Rußland fand auch die russische Kirche eine Stütze im Erzbischof von Canterbury. Auch wurden zahlreiche, aus Serbien geflüchtete Geistliche, besonders die Metropoliten, in England gastlich aufgenommen. Daß die Anglikaner eine Annäherung der Orthodoxen wünschen, beweist die Gründung der Anglo Eastern Association und der Serbian Church Aid Found, auf deren Kosten vierzehn serbische Theologen in Oxford erzogen werden. Die seit März erscheinende Vierteljahrschrift „The Christian East“ behandelt alle Fragen der Orthodoxie mit der offenkundigen Absicht einer Union. Auffällig sind auch in den serbisch-orthodoxen Blättern die Artikel über den Anglikanismus. Es besteht zwar ein bedeutender dogmatischer und kirchenrechtlicher Unterschied gegenüber dem Anglikanismus, doch hat bereits die russische Kirche verschiedene Zugeständnisse gemacht. Die Verfassungsunterschiede kommen für die serbisch Orthodoxen kaum in Betracht. Serbischerseits herrscht in Hinsicht der Kirchenverfassung — Montenegro ausgenommen — eine sehr freie Auffassung. Tatsächlich wurde die orthodoxe Kirche in Bosnien und Karlowitz auf Grund ihrer Verfassungsgesetze von Laien beherrscht. Die Union mit den Anglikanern könnte aber nur auf einer allgemeinen, orthodoxen Kirchenversammlung, die auch für 1921 geplant ist, durchgeführt werden. Man denkt deshalb in England vorderhand nur an eine external unity. Der freundliche Empfang der orthodoxen Delegation auf der 6. anglikanischen Kirchenkonferenz von Lambeth (London) hat die Sympathie noch gesteigert. An der feierlichen Prozession in der Albion-Kathedrale in London nahmen die orthodoxen Metropoliten mit den anglikanischen Bischöfen in feierlichem Ornate teil. Da die religiösen Probleme in den Balkanstaaten auch in der Politik eine große Rolle spielen, dürfte ein Rückblick auf die Geschichte willkommen sein, um die weitere kirchlich politische Entwicklung richtig beurteilen zu können.

Die Gründung der serbisch-orthodoxen Nationalkirche ist im 12. Jahrhundert erfolgt durch Sava, den Bruder des ersten serbischen Großfürsten Stephan Nemanja, der den serbischen Staat gegründet hat (1183). Stephan wurde auch durch einen päpstlichen Legaten zum König von Serbien gekrönt. Bald darauf aber gründete Sava mit Unterstützung des Patriarchen von Konstantinopel die Nationalkirche Serbiens. Infolge der politischen Ausdehnung des serbischen Reiches stieg auch der Einfluß dieser Kirche. Bereits in den Bistumsgründungen Savas sind weitausschauende Pläne niedergelegt. Mit der Errichtung der Nationalkirche trennte sich Serbien von Rom endgültig. Alle Unionsversuche der folgenden Jahrhunderte, an denen besonders Helena von Valois, die Witwe des serbischen Königs Uroš, beteiligt war, verliefen ergebnislos. Unter König Stephan Dušan, der den

Serbenstaat zum Höhepunkt der Machtentfaltung führte, wurde 1356 die serbische Nationalkirche zum Patriarchat erhoben. Mit dem Tode Dušans zerfiel das serbische Reich in eine Reihe von Gaufürstentümern. Nur die Kirche überlebte den Untergang des serbischen Volkes in der Schlacht am Amselfelde. Sie kam zwar vorübergehend unter griechischen Einfluß, war aber dennoch der Hauptstützpunkt des nationalen Lebens der Serben während der Türkenzeit. In den serbischen Klöstern wurde durch Gründung von Buchdruckereien an der Erhaltung des nationalen Geistes mitgearbeitet. Das Eingreifen Rußlands und Oesterreichs in die Balkanverhältnisse seit dem Ende des 17. Jahrhunderts hatte ein gespanntes Verhältnis zwischen der serbischen Nationalkirche und der Pforte von Konstantinopel zur Folge. Es kam zu zwei großen Auswanderungen serbischer Familien unter der Führung der serbischen Patriarchen im Jahre 1690 und 1737. Bald nach der Auswanderung, die nach Südungarn erfolgte, bemühte sich die Pforte, die Nationalkirche Serbiens aufzuheben. Gleichzeitig mit dem Untergang der bulgarischen Nationalkirche wurde auch das serbische Patriarchat aufgehoben (1766). Am Beginn des 19. Jahrhunderts, als die große nationale Erhebung der Balkanslawen begann, war es eine der ersten Sorgen des Fürsten Miloš Obrenović, die Kirche Serbiens, die von griechischen Bischöfen verwaltet wurde, wieder dem nationalen Gedanken zurückzuerobern. Ein Konkordat regelte die kirchlichen Verhältnisse (1832). Die Neuordnung der Kirche erfolgte unter großen Wirren in der Zeit nach dem Berliner Kongreß. Im Jahre 1879 erhielt die serbische Kirche die volle Unabhängigkeit (Autokephalie) vom Patriarchat von Konstantinopel. In verschiedenen Gesetzen wurde sodann die Nationalkirche organisiert, die unmittelbar vor Beginn des Weltkrieges acht Bistümer zählte. Schon in den neunziger Jahren wurde in der Belgrader Nationalversammlung die Wiederherstellung des alten serbischen Patriarchates gefordert.

Die Kirche von Montenegro, das sich politisch nach dem Tode Dušans vom serbischen Einheitsstaate loslöste, blieb auch nach dem Tode des serbischen Kaisers im Verbande der serbischen Nationalkirche. Vorübergehend kam es zu Unionsverhandlungen der montenegrinischen Fürstenfamilie Balša, ohne daß diese Union für die Bevölkerung oder die Geistlichkeit Montenegros eine tiefere Bedeutung hatte. Die Residenz der Metropolie von Montenegro ist seit dem Jahre 1485 Cetinje. Lange Zeit (1516 bis 1852) hatten die Metropoliten auch die Herrschergewalt in ihren Händen. Auch in Montenegro beginnen mit dem 17. Jahrhundert enge Beziehungen zur russischen Kirche. Im 17. Jahrhundert wurden neuerdings Unionsverhandlungen mit Rom aufgenommen, an denen sogar ein vom Volke vielverehrter orthodoxer Heiliger, der Metropolit Basilios von Hlm beteiligt war. Die tatsächliche Autokephalie und Unabhängigkeit von der serbischen Nationalkirche in Peć erhielt die montenegrinische Kirche erst im Jahre 1750. Je mehr die Beziehungen zum Patriarchat von Peć sich lockerten, um so inniger wurden jene zu Rußland, das auch in die innerkirchlichen Verhältnisse Montenegros wiederholt eingriff. Nach dem Jahre 1852, in dem die Erhebung Montenegros zum Fürstentum stattfand, wurde auch die Innenorganisation der Kirche durchgeführt. Unmittelbar vor dem Weltkrieg bestanden drei Bistümer: Cetinje, Ras-Hlm (Bischoffitz Nikšic) und Peć.

Die dritte serbische Autokephalkirche, die bis zum Jahre 1920 mit der Würde eines Patriarchatsitzes ausgezeichnet war, ist jene von Karlowitz. Ihre Gründung hängt zusammen mit den Einwanderungen der Serben nach Südungarn und Syrmien. Diese Einwanderungen begannen bald nach der Schlacht am Amselfelde und steigerten sich im 15. Jahrhundert. Die ständigen Kriegswirren hatten im Frühjahr 1690 die Einwanderung von 120.000 bis 150.000 Serben nach Südungarn zur Folge. Die Führung hatte der Pećer Patriarch Arsinius Crnojević. Als Siedlungsgebiet wurde die Donau-Theißgegend bis Erlau-Nyiregyhaza und Szathmar-Nemeti, ferner

das Gebiet längs der Donau-Save zugewiesen. Die religiöse Freiheit der Einwanderer wurde in verschiedenen kaiserlichen Erlässen sichergestellt. Das eigentliche Gründungsjahr der serbischen Nationalkirche Ungarns ist aber 1695. Der Sitz des Metropoliten war zuerst das Kloster Krušedol, wo bereits im 15. Jahrhundert ein syrmisches Bistum bestand. Mit dem Jahre 1716 wurde die Residenz nach Karlowitz verlegt. In der Folgezeit ist die Geschichte der Karlowitzer Kirche charakterisiert durch den ständigen Kampf mit den Unionsbestrebungen der katholischen Bischöfe Ungarns, ferner durch die Bemühungen, die religiösen Freiheiten zu erweitern. Mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts begann der Einfluß des russischen Synods auf die orthodoxe Kirche Südungarns, da mehrere Lehrer im Auftrage des Synods zur Gründung serbischer Schulen nach Karlowitz geschickt wurden. Der Einfluß Rußlands steigerte sich, seitdem der Synod die serbischen Bistümer Ungarns und Dalmatiens mit liturgischen Büchern versorgte. Es trat allmählich eine große literarische Abhängigkeit des Serbenvolkes von Moskau und Kiew ein, die erst mit dem Auftreten des serbischen Dichters Dositheus Obradović am Ende des 18. Jahrhunderts eingedämmt wurde. Die Reform der kirchlichen Verhältnisse dieser eingewanderten Serben suchte die Kaiserin Maria Theresia durchzuführen. Es erschienen mehrere kaiserliche Reskripte, die entsprechend dem josefinischen Geiste des Zeitalters das Bestreben zeigten, die staatliche Omnipotenz für kirchliche Gebiete festzulegen. Selbst für bischöfliche Diözesanvisitationen wurde behördliche Bewilligung vorgeschrieben. Ebenso konnte die Exkommunikation ohne Zustimmung der Regierung nicht ausgesprochen werden. Mit dem Nationalkongreß der eingewanderten Serben von Temesvar 1719 beginnt die Erstarkung des Laienelementes und die Zurückdrängung der geistlichen Einflußsphäre. Der bis dahin wirksame geistliche Einfluß Rußlands wurde auch literarisch durch den Josefinismus und die französische Aufklärungsphilosophie ersetzt. Auf dem nationalen Kongreß der Serben Südungarns wurde immer stürmischer die Stärkung des Laieneinflusses auf die orthodoxe Kirche verlangt. Am nationalen Kongreß des Jahres 1848 wurde der damalige Metropolit zum Patriarchen erhoben. Bald darauf wurde durch ein kaiserliches Patent die Patriarchatswürde dauernd mit dem Karlowitzer Metropolitanbistum verbunden. Bei der Neuorganisation wurde als Grundsatz die Verwaltung der Kirche in der Form von Kongressen festgelegt. Dieser Grundsatz wurde konsequent bis zur Pfarrorganisation durchgeführt. So erhielt das Laienelement die Oberhand gegenüber der bischöflichen Gewalt. Vor dem Weltkrieg erstreckte sich der Jurisdiktionsbereich des Karlowitzer Patriarchats auf sechs Bistümer, die in Kroatien, Slawonien und in Ungarn ihre Sitze hatten. Im Jahre 1912 wurde die autonome Kirchenverfassung über Betreiben der ungarischen Regierung gewaltsam aufgehoben. Seit 1914 war auch nach dem mysteriösen Tod des Patriarchen Bogdanović der erzbischöfliche Stuhl verwaist.

Die Kirche von Bosnien und Herzegowina geht in ihren Anfängen auf den Begründer der serbischen Nationalkirche, Sava, zurück. Zur Entfaltung kam sie aber erst im 15. Jahrhundert. Durch den Untergang des serbischen Staatswesens waren viele Orthodoxe zur Auswanderung nach Bosnien gezwungen, wo sie an der Nordwestgrenze des Landes neue Wohnsitze fanden. Das Vordringen der Türken hatte in Bosnien und auch in Kroatien starke konfessionelle Verschiebungen zur Folge. Seit dem Untergang der Selbständigkeit Bosniens (1463) und Herzegowinas (1483) begann in beiden Ländern ein Kampf zwischen Katholizismus und Orthodoxie. In diesem Kampf beider Bekenntnisse spielten die serbischen Patriarchen von Peć, denen die orthodoxe Kirche von Bosnien und Herzegowina unterstand, eine besondere Rolle. Ihr Bestreben war die Erweiterung des kirchlichen Rechtsgebietes, um die hohen Steuern an die Pforte in Konstantinopel leichter bezahlen zu können. Diesem Bestreben der Pećer Patriarchen kam die türkische Pforte jederzeit entgegen. Nur dem Eingreifen der Franzis-

kaner ist die Erhaltung des katholischen Elementes in Bosnien und Herzegowina zu danken. Auch in Bosnien kam es zu Unionsverhandlungen mit Rom, die aber nur das Ergebnis politischer Berechnungen gewesen sind. Wie in den übrigen Balkanländern, war auch in Bosnien die orthodoxe Kirche den Phanarioten vollständig ausgeliefert. Erst die Uebernahme beider Länder durch Oesterreich nach Artikel 27 des Berliner Kongresses bedeutete den nationalen und religiösen Aufschwung der Orthodoxen Bosniens und Herzegowinas. Bei der Neuorganisation der orthodoxen Kirche handelte es sich zunächst darum, das nationale serbische Element zu stärken und die durch die lange Patriarchalherrschaft bewirkte Hellenisierung zu beseitigen Nach langwierigen Verhandlungen kam im Jahre 1880 mit dem ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel ein Konkordat zustande, in dem die Ernennung der Metropoliten dem Monarchen übertragen wurde. Bald nach Abschluß des Konkordates bestiegen serbische Bischöfe den Metropolitansitz von Sarajevo, Mostar und Zwornik. Die religiöse Neuordnung auf Grund des Konkordates befriedigte die Orthodoxen nicht, weil nämlich das Laienelement zurückgesetzt und das Verhältnis gegenüber dem Karlowitzer Patriarchen nicht geregelt war. Mehrere serbische Schriftsteller verteidigten die Ansicht, daß der Karlowitzer Patriarch als rechtmäßiger Nachfolger der Pećer Patriarchen Rechtsansprüche auf die Kirche Bosniens habe. In schweren politischen Wirren, die sämtliche orthodoxe Pfarrgemeinden Bosniens auf das tiefste erschütterten, wurde eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse von der Regierung ausgearbeitet. Das Ziel der Bewegung war vollständige Autonomie für Kirche und Schule und Stärkung des Laieneinflusses gegenüber der bischöflichen Gewalt. Nach jahrelangen Verhandlungen kam ein Verfassungsstatut zustande, das ein Kompromiß war zwischen den Forderungen der serbischen Metropoliten und jener der Laien. Die Innenverfassung der bosnisch-herzegowinischen Metropolie wurde teilweise nach dem Muster der Karlowitzer Kirche ausgearbeitet. Sie zeigt stark demokratischen Geist. Im Jahre 1900 wurde noch ein viertes Bistum in Banjaluka gegründet, so daß unmittelbar vor dem Weltkrieg vier Bistümer in Bosnien und Herzegowina bestanden. Durch die Annexion von Bosnien und Herzegowina im Jahre 1908 wurde an den kirchlichen Verhältnissen der Orthodoxen nichts geändert, wohl aber überreichten im Jahre 1911 die Serben dem Monarchen eine Denkschrift mit Reformwünschen. Ferner verlangten serbische Priester und Lehrer die Beseitigung der Aufsicht der Landesregierung über die theologische Lehranstalt von Sarajevo. Ebenso wurde das Recht der freien Wahl der vier Metropoliten erstrebt. Am radikalsten waren die Forderungen der orthodoxen Priestervereinigung von Bosnien und Herzegowina, die die freie Wahl der Bischöfe durch Priester und Laien verlangte.

Die orthodoxe Bevölkerung im früheren österreichischen Dalmatien ist teils bodenständig wie in der Bucht von Cattaro, deren Gebiet 1185 bis 1371 unter serbischer Herrschaft stand, teils das Ergebnis von Einwanderungen und späteren Siedlungen. Aber auch im Gebiete von Cattaro haben im 17. und 18. Jahrhundert aus der Herzegowina Einwanderungen Orthodoxer stattgefunden. Durch diese Einwanderungen nach Dalmatien, die vom 15. und 16. teilweise bis ins 18. Jahrhundert andauerten, entstanden zahlreiche Flüchtlingskolonien orthodoxer Serben längs der Grenze von Bosnien, Herzegowina, im Narentagebiet, aber auch in den Küstenstädten. Die Zahl der orthodoxen Gemeinden Dalmatiens läßt sich für das 16. und 17. Jahrhundert auf Grund der Urkunden kaum einwandfrei feststellen. Zu einer Entwicklung der orthodoxen Kirche Dalmatiens kam es erst am Beginn des 19. Jahrhunderts. Früher war eine Organisation nicht möglich, da die beiden Republiken Venedig und Ragusa einen öffentlichen akatholischen Gottesdienst nicht gestatteten. Uebrigens war die Behandlung der orthodoxen Gemeinden durch den Senat in Venedig nicht immer gleich, sondern durch

politische Rücksichten bedingt. Doch bestrebte sich Venedig, den kirchlichen Einfluß der Pećer Patriarchen auf die Orthodoxen Dalmatiens auszuschalten. Auch in Dalmatien kam es zu Unionsversuchen bereits im 15. Jahrhundert, ohne daß ein bleibender Erfolg erzielt wurde. Obwohl die Orthodoxen Dalmatiens in kirchlicher Hinsicht den katholischen Bischöfen unterstellt wurden, wurde für den Katholizismus selbst nichts erreicht. Es suchte vielmehr vom 16. Jahrhundert an der Pećer Patriarch, auch die orthodoxen Gemeinden Dalmatiens an sich zu ziehen. In der Folgezeit ist die Geschichte der Orthodoxen ein ständiger Kampf mit dem Senat von Venedig, der die Gründung eines orthodoxen Bistums auf jede Weise verhinderte. Am Ende des 18. Jahrhunderts griff auch Rußland ein. Von Kiew und Moskau kamen, seitdem die venetianische Buchdruckerei eingegangen war, die bis dahin den Balkanländern die liturgischen Bücher geliefert hatte, slawisch-liturgische Drucke nach Dalmatien. Der Synod Rußlands verlangte im Interesse der Orthodoxen Dalmatiens eine Regelung der religiösen Frage. Es hatten sich damals unter den orthodoxen Geistlichen Dalmatiens verschiedene lateinische Gebräuche in die Liturgie eingeschlichen. Erst das Eingreifen Napoleons brachte die kirchliche Frage Dalmatiens zum Abschluß, nachdem die Republik Venedig in dem napoleonischen Krieg untergegangen war. Am 19. September 1808 befahl Napoleon die Errichtung eines orthodoxen Bistums, Konsistoriums und Seminars von Dalmatien. Als Sitz des Bischofs und Seminars wurde Sebenico vorgeschlagen. Bald nachdem Dalmatien im Jahre 1814 zum zweitenmal an Oesterreich gefallen war, begann eine Unionstätigkeit zugunsten des Katholizismus. Eine heftige Gegenbewegung der Orthodoxen bewirkte aber, daß die Union ohne größere Wirkung war. Die wenigen unierten Gemeinden traten wieder um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur Orthodoxie zurück. Oesterreich ließ nach der Eroberung Dalmatiens die kirchlichen Verhältnisse in den ersten Jahren unberührt. Die bischöfliche Residenz war bereits 1842 von Sebenico nach Zara verlegt worden. 1874 wurde ein zweites Bistum für Venetianisch-Albanien und Ragusa in Cattaro errichtet. Beide Bistümer unterstanden auf Grund der Staatsverfassung der orthodoxen Metropolitankirche von Czernowitz in der Bukowina. Unter den Autokephalkirchen nahm die Metropolie der Bukowina und Dalmatien die zwölfte Stelle ein.

(Schluß folgt.)

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-Oe.).

Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. In Palästina ist die politische Lage noch ganz ungeklärt. Die Begeisterung der Zionisten ist im Abflauen begriffen, dagegen nimmt der Haß der Araber gegen die Juden und gegen die sie beschützende englische Verwaltung gewaltig zu. Anläßlich des Besuches des englischen Kolonialministers haben in mehreren Orten, z. B. in Jaffa, Volkskundgebungen stattgefunden, die keinen Zweifel darüber lassen, daß die Araber zum Aeußersten entschlossen sind. Die religiösen Verhältnisse Jerusalems geben zu vielen Klagen Anlaß Verletzungen des christlichen Gefühles durch Aufführung anrüchiger Theaterstücke,

z. B. in der Karwoche, haben zu Protesten aller christlichen Bekenntnisse geführt, die aber bisher wenig Erfolg hatten.

Die Dormition auf dem Sionsberge ist seit Ende Jänner wieder deutschen Benediktinern unterstellt. Vorläufig sind nur drei Patres und zwei Brüder hier. In der Pfingstwoche fanden in der Kirche große Feierlichkeiten statt, an denen sich sämtliche Riten beteiligten.

Die Arbeiten zur Errichtung einer Kirche im Garten Getsemani schreiten rüstig voran trotz des Widerstandes der Schismatiker.

Auch in **Syrien** und im **Libanon** ist die religiöse Lage wenig befriedigend. Die Franzosen begünstigen überall die Freimaurer und die protestantischen Sekten und diese nützen die günstige Lage gehörig aus, um den katholischen Missionären Schwierigkeiten zu bereiten.

In **Kleinasien** dauern die Kämpfe fort. Eine geordnete Missionstätigkeit ist dermalen noch ausgeschlossen. Von den Augustinern von der Himmelfahrt Mariä, die voriges Jahr in einige ihrer Stationen an der Nordküste zurückgekehrt sind, liegen noch keine genaueren Mitteilungen vor.

Vorderindien. Die Verhandlungen wegen Wiederzulassung der deutschen Missionäre haben nur zu recht bescheidenen Erfolgen geführt. Mit Ausnahme der Salvatorianer in Assam, denen man einige Hoffnung gelassen hat, dürften die deutschen Missionäre auch fernerhin aus Indien ausgeschlossen bleiben. Nach den neuesten Meldungen soll zwar eine Rückkehr prinzipiell möglich sein, wenn die Zuverlässigkeit des Missionärs geprüft und vom Kardinalerzbischof von Westminster beglaubigt ist, in Wirklichkeit dürften wenige deutsche Missionäre diese Prüfung bestehen, selbst wenn sie sich im Interesse der Mission der demütigenden Bedingung unterwerfen wollten, immer nur in untergeordneten Stellen und unter Aufsicht englischer Vorsteher zu arbeiten, da eine übelwollende Regierung leicht einen Vorwand zur Ausschließung finden wird. Die Verhandlungen werden weiter geführt; zur Verwaltung der verlassenen Gebiete wurden von Rom keine Apostolischen Vikare und Präfekten, sondern nur Administratoren ernannt, ein Beweis, daß man an höchster kirchlicher Stelle an den Rechten der bisherigen Missionäre festhält.

Für das religiöse Leben der Christen Vorderindiens waren zwei Kongresse von Bedeutung, die in den ersten Monaten dieses Jahres zu Madras und zu Kalkutta abgehalten wurden. Ueber den Marianischen Kongreß zu Madras bringt das Maiheft der „Katholischen Missionen“ einen genaueren Bericht; beim Christlichen Kongreß in Kalkutta wurden hauptsächlich Wahlangelegenheiten behandelt und ein Zusammengehen mit den Protestanten in politischen Fragen beschlossen.

Missionsberichte liegen nur aus Assam vor, das mit seinen 6154 Getauften die Präfektur Kefristan-Kaschmir, die Diözese Ajmer und selbst die Erzdiözese Simla überflügelt hat.

Nach der neuesten Ausgabe des kirchlichen Jahrbuches für Indien beträgt die Zahl der Katholiken Indiens 2,564.286. Setzt man für die

vier Missionssprengel Dakka, Damaun, Kefristan und Trichur, die keine neuen Angaben eingeschickt haben, die Ziffern aus dem Jahre 1914 ein, so ergibt sich in Indien eine Katholikenzahl von wenigstens 2,800.000.

Hinterindien. Nachrichten aus Hinterindien lassen erkennen, daß das Christentum immer mehr volkstümlich wird. In Phuor Son in Anam wurde ein Trappistenkloster gegründet, dessen Mitglieder eingeborene Anamiten sind. Unter den Gründern befindet sich ein ehemaliger anamitischer Bonze, der Sohn des anamitischen Nero, Minh-Mang.

Aus dem Vikariate Zentraltonking liegt die Nachricht vor, daß dort im Jahre 1920 12 neue Priester und 8 Minoristen geweiht wurden. Der Bildung eines einheimischen Episkopates in den Gebieten Hinterindiens sollen nach einer Aeußerung des Apostolischen Delegaten Biondi keine unübersteiglichen Schwierigkeiten mehr im Wege stehen.

China. Der Jahresbericht des Bischofs Henninghaus von Südschantung bis 15. Juli 1920 („Stadt Gottes" Heft 7) lautet recht zuversichtlich, die Missionäre erwarten von der im Vorjahre stattgefundenen Visitation den Anbruch einer neuen Missionsepoche in China.

Das Vikariat Südschantung zählt jetzt 95.571 Getaufte und 43.582 Katechumenen. Die Zahl der Taufen von Erwachsenen betrug im Berichtsjahre 2567. Bedeutungsvoll für das Vikariat war die Ankunft der ersten Missionäre — 1 Priester und 2 Theologiestudierende, die unterdessen schon zu Priestern geweiht wurden — aus dem St. Marys Missionshaus in Techny (Illinois) in Nordamerika. Das Missionspersonal bestand aus 52 europäischen und 27 einheimischen Priestern, 7 Brüdern, 58 Schwestern, 684 Katechisten, 491 Katechistinnen und 52 Oblatinnen der Heiligen Familie. Die beiden Seminarien, das große mit 28, das kleine mit 82 Zöglingen, versprechen einen hinreichenden Nachwuchs. („Stadt Gottes.")

In Nordschantung wurde das 25jährige Bestehen des Muttergotteswallfahrtsberges bei Chu-dur-tschung in Ping-jing überaus feierlich begangen. Ueber 10.000 Heiden waren zusammengeströmt; das Ansehen des Christentums ist bedeutend gestiegen.

Der Jesuitenpater Froc, Leiter des Observatoriums von Sitawei bei Schanghai, hat 20 Stationen für wissenschaftliche Beobachtung der Taifune von Wladiwostok nach Tientsin und von Tokio bis Servatono eingerichtet. Durch den Dienst dieser Stationen kann der Weg, den die Taifune nehmen, genau beobachtet werden und die Schiffe erhalten rechtzeitig eine Warnung. Die katholische Mission kann mit Stolz auf diese Leistung eines bescheidenen Ordensmannes hinweisen.

Japan. Aus Japan liegen verschiedene Nachrichten vor, die alle darin übereinstimmen, daß die katholische Mission in Japan Fortschritte macht. An Massenbekehrungen ist selbstverständlich nicht zu denken, daher darf man sich nicht wundern, daß die Zahl der Katholiken noch recht bescheiden ist. Die so oft geforderte Zerlegung der bisherigen Missionssprengel soll nach einer Meldung der „Katholischen Missionen" (Heft 9)

in absehbarer Zeit zur Tat werden. So sollen die deutschen Jesuiten für die Uebernahme eines Missionsgebietes in der Diözese Osaka in Aussicht genommen sein. Gleichzeitig soll die Zahl der Professoren an der katholischen Hochschule vermehrt werden.

Die deutsche Franziskanerpräfektur Sapporo verzeichnet die Ankunft von drei Franziskanerinnen von Thuine bei Osnabrück, die sich der Erziehung der weiblichen Jugend widmen wollen.

Auch die Steyler Präfektur Niigata meldet die Verstärkung des Missionspersonals, und zwar um fünf Patres, so daß das ganze Missionspersonal nun aus 19 Priestern, 9 Schwestern und 8 Katechisten besteht. Die Katholikenzahl ist von 441 auf 466 gestiegen, 49 Katechumenen bereiten sich auf die Taufe vor. Die finanzielle Lage der Präfektur bereitet den Oberen große Sorgen.

In Sapporo ist der Bestand der einzigen religiösen, von deutschen Franziskanern herausgegebenen Wochenschrift „Licht" bedroht.

2. Afrika.

Nordafrika. Die Franziskanermission in Marokko ist in zwei Sprengel zerlegt worden, indem für die französischen Missionäre in der Person des bisherigen Franziskanerprovinzials Maria Lucie Dané ein eigener Vikar ernannt wurde. Als Residenz des neuen Bischofs wurde Rabat bestimmt. Die spanischen Franziskanermissionen bleiben unter der Verwaltung ihres bisherigen Apostolischen Vikars Monsignore Cenqueira. „Frb. k. M."

Die Weißen Väter verzeichnen in ihren Missionen in Algerien, Tunesien und in der Sahara 1373 Neugetaufte. Im letzten Jahre, 1. Juli 1919/20 wurden 8 Erwachsene und 999 Kinder in Todesgefahr getauft und 62 Taufbewerber gewonnen. Das Missionspersonal — 71 Priester und Brüder, 85 Schwestern und 6 Katechisten — verteilt sich auf 13 Stationen, mit denen gut geleitete Schulen verbunden sind.

Etwas günstiger stehen die Verhältnisse in den Missionen der Weißen Väter im Westsudan. Hier stehen den 3904 Getauften 3091 Katechumenen gegenüber und das letzte Berichtsjahr weist 296 Taufen von Erwachsenen, und neben 43 Priestern und Brüdern 39 Katechisten auf. Ueberraschend und für das religiöse Leben der Missionen bezeichnend sind die 44.174 Beichten und die 214.598 Kommunionen, welche der Jahresbericht verzeichnet. („Afrika-Bote.")

Die italienischen Franziskaner des Vikariates Tripolis haben drei neue Stationen zu Tobruk, Marsa-Susa-Cirene und Merg-Tolmetta gegründet. Die Missionsschulen gehören zu den besten der ganzen Kolonie.

Im Vikariate Chartum wurden nun auch einige reichsdeutsche Missionäre zugelassen. Die Mission im Gebiete der Schillukneger von Lul nimmt wieder eine günstige Entwicklung; südlich von Gondokoro wurden zwei neue Niederlassungen errichtet, die eine zu Redschah unter den Bari, die andere unter dem Hirtenvolke der Betuka zu Turit. Die Missionäre legen diesen Gründungen große Bedeutung bei.

Zwei alte Sudanmissionäre, die Patres Alois Mohr und Daniel Kanczor haben sich anfangs April in Brindisi eingeschifft, um in ihre alte Mission in Zentralafrika zurückzukehren. In der Präfektur Bar El Gazal stehen die Verhältnisse nicht so günstig wie in Chartum. Hier haben die Missionäre nicht nur gegen die Wildheit und Unsittlichkeit der Bevölkerung zu kämpfen, sondern auch gegen den immer weiter vordringenden Mohammedanismus und Protestantismus.

(„Stern der Neger.")

Die Lazaristenmission in Abessinien erfreut sich der Gunst des Gouverneurs und Kronprinzen des Landes und ist infolgedessen in guter Entwicklung begriffen.

Ostafrika. Unter den Missionsgebieten der Weißen Väter in Ostafrika scheint sich neben Uganda besonders das Vikariat Bangweolo günstig zu entwickeln. Nach dem Rechenschaftsberichte vom 1. Juli 1920 zählte dieses Gebiet 24.569 Getaufte und 24.866 Taufwerber. Da die Zahl der Taufen von Erwachsenen nur 753 betrug, so muß die außerordentlich günstige Entwicklung die Frucht der letzten Jahre sein. Uganda zählte am 1. Juli 180.062 Getaufte und 53.727 Taufwerber. Das einheimische Missionspersonal setzt sich aus 10 Priestern und 1336 Katechisten zusammen, das europäische Personal besteht aus 117 Priestern und 31 Schwestern. Die einheimischen Priester zeigen sich ihrer Aufgabe vollkommen gewachsen; ihr Einfluß bei den Eingebornen ist ungeheuer

(„Afrika-Bote.")

Die Mission der Väter vom Heiligen Geist in Bagamogo und Kilimandscharo hat die Zahl der Christengemeinden vermehrt, Tanganijka und Unjanjembe entwickeln sich normal. Das Vikariat Kivu und das Ussuwigebiet von Nordnyanga stehen jetzt unter belgischen Weißen Vätern, das Mahengegebiet der einstmaligen deutschen Benediktinermission ist an die Schweizer Kapuziner abgetreten worden.

Für Mozambique wurde ein neuer Prälat in der Person des Franziskaners P. Raphael ernannt und von der portugiesischen Regierung anerkannt. Der neue Oberhirt wirkte schon seit längerem erfolgreich in Beira

Südafrika. Die Marianhiller klagen nach einem Berichte des „Vergißmeinnicht" über Arbeitsüberbürdung, da jede Hauptstation mehrere, mitunter sehr entfernte Außenstationen hat, deren Pastoration überaus beschwerlich ist. Die Missionäre arbeiten seit längerem besonders fleißig an der Heranbildung geeigneter Lehrkräfte; sämtliche Missionsschulen, die höheren wie die niederen, sind gut besucht. Die Oblaten des heiligen Franz von Sales im einstmaligen Deutschwestafrika beabsichtigen ins Innere vorzudringen, sobald neue Kräfte ankommen.

Westafrika. Die Präfektur Adamaua (Kamerun) der Priester vom heiligen Herzen ist von der französischen Provinz derselben Kongregation übernommen worden. Der neue Apostolische Präfekt, Monsignore Plissoneau, berichtet von verschiedenen Belästigungen und Mißhandlungen, denen die standhaft bleibenden Christen von Seite der

Heiden ausgesetzt waren. Die englischen Distriktsbehörden gaben dem Präfekten das Versprechen, in Zukunft solche Plackereien nicht zu dulden.

Das Vikariat Elfenbeinküste feierte 1920 das 25jährige Jubiläum seines Bestandes. Das Vikariat hat in den letzten Jahren außerordentliche Fortschritte gemacht. Seit dem Jahre 1914 ist die Zahl der Getauften von 950 auf 15.000 gestiegen, die der Katechumenen von 476 auf 5085 und die der in einem Jahre getauften Erwachsenen von 77 auf 965. (Zeitschr. f. Missionswissenschaft 1921, 2.)

Arens Handbuch verzeichnet für das Jahr 1917 4650 Getaufte und zirka 450 Katechumenen, woraus hervorgehen würde, daß die letzten Jahre eine Vermehrung der Katholiken ums Dreifache, die der Katechumenen ums Zehnfache aufzuweisen haben. Auch in der Präfektur Koroko ist ein erfreulicher Fortschritt zu verzeichnen.

3. Amerika.

Nordamerika. Ueber Anregung der Bischöfe von Alexandrien und La Fayette (Staat Luisiana) in den Vereinigten Staaten wurden von den Vätern vom Heiligen Geiste zwei neue Negermissionen zu Lake Charles und Marksville gegründet.

1919 leiteten die Väter vom Heiligen Geiste in den Vereinigten Staaten 17 Negermissionen mit 27.358 Katholiken. Heft 2 der Zeitschrift für Missionswissenschaft bringt eine genaue Zusammenstellung der von Nordamerika gestellten katholischen Heidenmissionäre, die von der im letzten Hefte der Qu.-Schr. verlautbarten etwas abweicht. Nach dieser wirkten: 12 Maryknoller in China, 3 Steyler in China, 1 Steyler auf den Philippinen, 23 Väter vom heiligen Kreuz in Indien, 12 Väter vom Heiligen Geiste in Afrika, 3 Weltpriester in Honan, 6 Dominikaner auf Formosa, 2 Salettepriester auf Madagaskar, 3 Maristen in Ozeanien, 64 Jesuiten in Indien, Honduras, Philippinen und Alaska, außerdem noch einige Maristen im Orient, Vinzentiner und Dominikaner in China; alles in allem etwa 150 Missionäre.

Südamerika. Auch in den Ländern Südamerikas arbeiten die Missionäre mit größerem Erfolge als bisher. Die Zerlegung der Riesenmissionsgebiete hat sich sehr praktisch erwiesen. Weitere Zerlegungen werden wohl noch folgen müssen, da manches Missionsgebiet auch heute noch die Größe einer europäischen Diözese hat. Um zu den weit entfernten Niederlassungen zu kommen, müssen die Missionäre mitunter wochenlange Reisen machen und dabei Hunderte von Gefahren auf sich nehmen. Wie erfinderisch und opferwillig diese Glaubenshelden vorgehen, zeigt uns ein Bericht über die Flußmission der spanischen Jesuiten am unteren Magdalenenstrom in Kolumbien („Katholische Missionen" 1921, Heft 8). Die Missionäre haben sich einen Dampfer „St. Peter Claver" angeschafft. Mit diesem fahren sie hinaus in die abgelegensten Flußgebiete, besteigen dann Boote und Pirogen und dringen in die einzelnen Dörfer vor, um hier eine Art Volksmission abzuhalten. Sind alle Christenfamilien besucht, kehren die Glaubensboten auf dem Dampfer und mit diesem

in ihre Hauptstation zurück, um die nötigen Vorbereitungen für die nächste Missionsreise zu machen. Die Dauer einer solchen apostolischen Fahrt beträgt durchschnittlich drei Monate.

In der Erzdiözese Kartagena haben die Salvatorianer ein neues Missionsgebiet zu San Jorge (St. Georg) übernommen. Der Obere der Mission, P. Bernardus Egger, ein Bayer, hat sich bereits in das unwirtliche Gebiet begeben, drei andere Salvatorianer werden folgen, sobald die Verhandlungen mit den Behörden abgeschlossen sind.

Die Salvatorianer dringen auch in Brasilien immer weiter vor. So haben sie vor kurzem in der Hauptstadt des Staates Minas-Gerraes zu Bello Horizonte eine neue Niederlassung errichtet und gleichzeitig die Verwaltung einer großen Pfarre übernommen. An der Spitze der neu errichteten Pfarre steht ein gebürtiger Frankfurter, P. Laurentius Hergenhahn.

Ueber die deutsche Franziskanermission von Santarem lautet der Bericht des Bischofs Bahlmann günstig. Die in früheren Berichten oft erwähnte Indianermission bei den Munducurus am Kururu-Flusse weist jetzt eine normale Entwicklung auf; vor kurzem konnte sogar eine neue Station in der Nähe des Flusses errichtet werden.

Sehr ernste Worte kommen in dem Rechenschaftsbericht des Franziskanerprovinzials von Chile an den dortigen Kultusminister vor. Der Provinzial schildert die Erfolge, welche die Missionäre trotz der ungeheuren Schwierigkeiten aufzuweisen haben und fügt dann dem Berichte eine ernste Beschwerde an:

„Die Bemühungen unserer Missionäre", heißt es darin, „um die Bekämpfung der Vielweiberei, der Trunksucht und des Diebstahls bleiben erfolglos, weil die Behörden vollständig versagen, die berufen sind, jenen Lastern Einhalt zu gebieten.

Der Missionär weilt tagelang in seinen mehr oder weniger zahlreichen großen und kleinen Reduktionen, erteilt den christlichen Unterricht, ermahnt die Erwachsenen und Getauften zur Erfüllung der Gebote des Christentums und unterläßt auch nicht, auf die bürgerlichen Pflichten hinzuweisen. Aber alles ist in den Wind gesprochen wegen der Nachlässigkeit derer, die, wie gesagt, die Aufgabe haben, den oben bezeichneten und alle Kulturarbeit hemmenden Lastern entgegenzutreten." Mögen die energischen Worte des Provinzials Beachtung finden! („Antonius-Bote".)

4. Australien und Ozeanien.

Der Fortbestand der deutschen Pallottinermission in Beagle Bay scheint noch immer nicht ganz gesichert zu sein.

Auf den Karolinen arbeiten seit Dezember 1920 12 spanische Jesuiten unter der Leitung des Provikars P. Lopez, dem auch die Verwaltung der von spanischen Kapuzinern versehenen Marianen übertragen ist.

Für die zum Vikariate Holländisch-Neuguinea gehörigen Kniinseln und für Celebes sind Ende Februar d. J. von Hiltrup in Westfalen 4 Missionäre vom heiligen Herzen Jesu — zum ersten Male seit

Herbst 1913 — abgegangen. Zwei dieser Missionäre waren bis 1919 auf den Marschallinseln tätig.

Bischof Cleary von Auckland in Neuseeland, zu dessen Diözese zahlreiche kleine Inseln gehören, wird sich, wie Missionszeitschriften melden, in Zukunft bei seinen Visitations- und Firmungsreisen eines Flugzeuges bedienen.

5. Europa.

England. Die irische Missionsgesellschaft für China hat bereits 34 Freiplätze für angehende Missionäre stiften können. In der letzten Zeit beteiligen sich neben den amerikanischen auch australische Irländer an dem Werke, und es läßt sich jetzt schon sagen, daß dieses Unternehmen sich zu den bedeutendsten Missionswerken entwickeln wird.

(„Frb. k. M.“)

Holland. Der holländische Glaubensverein hat nach dem Vorbilde Deutschlands und Nordamerikas die Trennung vom Zentralrat in Lyon-Paris vollzogen und wird wie die anderen Vereine in Zukunft seine Missionsgaben in Verbindung mit der Propaganda in Rom verteilen. Die Missionsbegeisterung dauert an.

Portugal. Die im Jahre 1910 vertriebenen Väter vom Heiligen Geiste haben in Braga eine apostolische Schule und in Lissabon eine Missionsprokuratur errichtet.

Spanien. Am 3. Dezember v. J. wurde unter großen Festlichkeiten zu Burgos ein Missionsseminar für Weltpriester errichtet, das dem Seminar von Paris nachgebildet ist. Bei diesem Anlasse wurde auch die Einführung der Unio cleri in der Diözese durch den Erzbischof verkündigt.

Italien. Aus Italien mehren sich die Kundgebungen zugunsten der deutschen Missionen. Unter anderen hat auch der jüngst in Rom tagende Antisklavereikongreß eine Tagesordnung angenommen, in der die italienischen Katholiken die Wiederzulassung der deutschen Missionäre in ihre früheren Arbeitsgebiete fordern. Dieser Beschluß wurde der italienischen Regierung zur Kenntnis gebracht mit dem Ersuchen, die Regierungen von England und Frankreich von der Auffassung des Kongresses zu verständigen.

Schweiz. Aus verschiedenen Berichten des „Stern der Neger“, die durch Mitteilungen im 2. Hefte der Zeitschrift für Missionswissenschaft (1921) ergänzt werden, geht hervor, daß unter den Katholiken der Schweiz die Missionsbegeisterung Jahr für Jahr zunimmt. Die Unio cleri breitet sich rasch aus und wird bald den gesamten Klerus umfassen. Für die Popularisierung des Missionsgedankens arbeiten Flugblätter und Broschüren.

Deutschland. Die Missionsbewegung schreitet rüstig voran, namentlich in Akademikerkreisen. Durch eigene Kurse an Mittelschulen, Seminarien und Universitäten werden die Akademiker für die Missionspropaganda erzogen. Zentralorgan dieser Vereinigung sind die in Münster erscheinenden „Akademischen Missionsblätter“.

Oesterreich. Unter den Auspizien des Kardinal-Erzbischofs Piffl fand am 27. Mai die Gründungsversammlung der Unio cleri pro missionibus für die Erzdiözese Wien statt. Da Wien gleichzeitig die Werbestelle für ganz Oesterreich ist, so werden die anderen Diözesen bald folgen.

Sammelstelle. Bisher ausgewiesen: 50.906 K 41 h. — Neu eingelaufen: A. Beim Berichterstatter: Herr Messeleser Weismann in Neuhofen bei Ried 10 K. — B. Bei der Redaktion: Franz Zangerle, Expositus in Stansach (Tirol), für die Heidenmission 100 K.

Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 51.016 K 41 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Schriftleitung.

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von Pet. Al. Steinen S. J., Valkenburg (L.), Ignatius-Kolleg (Holland).

1. **Drittes Zentenar vom Tode des heiligen Johannes Berchmans.** In das Jahr 1921 fällt auch der dreihundertjährige Gedenktag des Todes dieses Jugendheiligen. Um die Gläubigen, insbesondere die Jugend anzuspornen, ihren Schutzpatron eifrigst nachzuahmen, verlieh die heilige Pönitentiarie folgende Ablässe:

I. Vollkommener Ablaß am 13. eines jeden Monates und am Festtage des Heiligen, am 26. November. Bedingungen: Beichte, Kommunion, Kirchenbesuch, Gebet nach der Meinung des Heiligen Vaters und zu Ehren des heiligen Johannes B. Diese Vergünstigung gilt nur in diesem Jahre 1921 (S. Poenitentiaria, 22. Februar 1921).

II. Vollkommener Ablaß an jedem der fünf Sonntage, die dem Feste des Heiligen unmittelbar voraufgehen. Bedingungen: Beichte, Kommunion, Kirchenbesuch, dabei Gebete zu Ehren des Heiligen und nach der Meinung des Heiligen Vaters. Dieser Ablaß ist für immer verliehen (S. Poenitentiaria, 22. Februar 1921).

2. **Siebenhundertjähriges Jubiläum des Dritten Ordens des heiligen Franziskus von Assisi.** Zur Feier dieses Jubeljahres wurden durch Epistola Encyclica des Heiligen Vaters „Sacra propediem" (A. A. S. XIII, 33 sq.) folgende Gnaden bewilligt:

I. Findet in den Heiligtümern, in denen eine Sodalität des Dritten Ordens rechtmäßig errichtet ist, während des Jahres, das mit dem 16. April 1921 beginnt, ein Triduum zur feierlichen Begehung dieses Tages statt, dann gewinnen die Tertiarier an jedem der drei Tage, alle anderen aber nur an einem derselben einen vollkommenen Ablaß. Die Bedingungen sind die gewöhnlichen.

Für jeden reumütigen Kirchenbesuch, den man in einem solchen Sodalitätsheiligtum während des Triduums macht, gewinnt man einen Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen.

II. Während des Triduums sind alle Altäre dieser Heiligtümer privilegiert; ferner können in dieser Zeit alle Priester, die dort

die heilige Messe lesen, die Messe des heiligen Franziskus von Assisi lesen, und zwar als Votivmesse tanquam pro re gravi et simul publica de causa, servatis generalibus rubricis ....

III. Alle Priester, die zu solchen Heiligtümern gehören (addicti) können während dieser Tage Koronen, Medaillen mit den päpstlichen Ablässen bereichern, ferner Rosenkränzen die Ablässe der Kreuzherren und der heiligen Birgitta mitteilen.

3. **Einschiebung der Rosenkranzgeheimnisse.** Privatim war bei der heiligen Pönitentiarie angefragt worden, ob die Gewohnheit, die Geheimnisse des Rosenkranzes nach dem Worte „Jesus“ kurz zu erwähnen, beibehalten und weiter verbreitet werden dürfe (vgl. diese Zeitschrift 1921, S. 156 f.). Die Antwort erfolgte am 27. Juli 1920 verneinend.

Einige Bischöfe der Schweiz und Deutschlands setzten nun die Schwierigkeit auseinander, auf die die Durchführung dieser Antwort bei ihren Gläubigen stoßen werde, zumal da eine uralte Gewohnheit gerade diese Gebetsweise eingebürgert und ein Privileg Pius' IX. vom Jahre 1859 sie ausdrücklich gutgeheißen hatte.

Nach reiflicher Ueberlegung erklärte die S. Poenitentiaria: 1. Can. 934, § 2, der jede Einschiebung u. s. w. in Ablaßgebeten verbiete, enthalte nur ein allgemeines Gesetz, widerrufe aber nicht ein gegebenes Privileg. 2. Es soll der Heilige Vater gebeten werden, obige Erlaubnis Pius' IX. zugunsten aller jener, die auf diese Weise den Rosenkranz zu beten pflegten, auszudehnen auf alle beliebigen Orte.

Der Heilige Vater Benedikt XV. gab zu beiden Erklärungen seine Zustimmung, 21. Jänner 1921 (S. Poenit., 22. Jänner 1921; A. A. S. XIII, 163 sq.).

4. **Verlegung des Ablasses an einem Festtage.** Ein Fest wird verlegt, aber ohne äußere Feier und nur das eine oder andere Mal. 1. Hört nun der Ablaß am eigentlichen Festtage auf oder bleibt er an ihm bestehen? Und wenn auf ersteres verneinend geantwortet wird, 2. bleibt er selbst am ursprünglichen Tage, wenn das Fest selbst wegen des darauffallenden Karfreitags verlegt wird? — Antwort: I. Negative ad primam partem, affirmative ad 2^{am} I^{ae}. II. Affirmative (18. Februar; A. A. S. XIII, 165).

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Meßprivilegium für schwachsichtige Priester.) Bekanntlich erhalten Priester, welche vorübergehend oder dauernd an ihrer Sehkraft so geschwächt sind, daß sie das gewöhnliche Meßbuch nicht oder nur mit größter Anstrengung lesen können, über Ansuchen vom Heiligen Stuhle unmittelbar oder vom Bischofe kraft päpstlicher Vollmachten das Privileg, ständig die Votivmesse De Beata M. V. oder an Tagen, wo es die Rubriken zulassen, die gewöhnliche Messe für die Verstor-

benen zu lesen. Die Ritenkongregation gab nun unter dem 12. Jänner 1921 eine allgemeine Instruktion, wie dieses Indult auszulegen und anzuwenden ist. Die hauptsächlichen Bestimmungen sind folgende: Zunächst wird betont, daß die im Apostolischen Indult gesetzten Bedingungen im Gewissen verpflichten. Wenn es daher im Indult heißt: dummodo Orator non sit omnino caecus, muß im Falle gänzlicher Erblindung die Zelebration bis zur Erlangung eines neuen Indultes eingestellt werden. Als Votivmesse De B. M. V. ist das ganze Jahr hindurch das fünfte der im Meßbuch enthaltenen Formulare (a Pentecoste usque ad Adventum) zu nehmen, außer der Priester kann und will die anderen Formularien entsprechend der kirchlichen Zeit anwenden. An den drei letzten Tagen der Karwoche muß ein solcher Priester auf die Zelebration verzichten, zu Weihnachten darf er die Votivmesse dreimal lesen. Gloria und Credo sind zu nehmen, so oft sie im Kalender der Kirche, wo ein solcher Priester zelebriert, in der Tagesmesse vorgeschrieben sind, und am Jahrestag der Ordination des Priesters, das Gloria außerdem an allen Samstagen und in den Oktaven, auch den Octavae simplices, von Marienfesten nach dem betreffenden Kirchenkalender. Als zweite Oration ist de Spiritu Sancto, als dritte contra persecutores oder pro Papa zu nehmen an jenen Tagen, an welchen nach dem Tageskalender der Kirche die Orationes de Tempore zu nehmen sind, sonst ist immer nur eine Oration. In der Präfation ist zu beten „et te in veneratione“, an Marienfesten und innerhalb deren Oktaven die dem Feste entsprechende Einschaltung. Das letzte Evangelium ist stets In principio. In Privatoratorien tritt an Stelle des Kirchenkalenders das eigene Kalendarium des Zelebranten. — Die gewöhnliche Messe für die Verstorbenen ist solchen Priestern an Stelle der Votivmesse De Beata gestattet an jenen Tagen, an welchen der Kalender der Kirche, wo sie zelebrieren, die missa quotidiana pro Defunctis zuläßt, und am Allerseelentag dreimal. Sie hat für gewöhnlich drei Orationen (die erste und zweite nach freier Wahl, die dritte Fidelium); an jenen Tagen aber, wo die Rubriken für die Tagesmesse nur eine Oration gestatten, und am Allerseelentage ist Fidelium als einzige Oration zu nehmen. Zum Dies irae ist ein solcher Priester nie verpflichtet, bei der missa cantata ist es aber vom Chor zu singen. — Diese Instruktion ist vom Papste ausdrücklich bestätigt. (A. A. S. XIII, 154 ss.)

(Das Singen des „Sanctus“ und „Benedictus“ vom Chore.) Der Ritenkongregation lag die Anfrage vor, ob bei der missa cantata der Chor das „Sanctus“ nach der Präfation vor der Wandlung nur bis zum „Benedictus“ oder weiter mit Einschluß des „Benedictus“ zu singen habe. Die Entscheidung lautet: Nur bis zum Benedictus ausschließlich. Zur größeren Klarheit wurde überdies angeordnet, daß die betreffende Rubrik des Graduale bei einer Neuausgabe folgenden Wortlaut erhalten solle: „Finita Praefatione chorus prosequitur Sanctus, etc., usque ad Benedictus qui venit, etc., exclusive; quo finito, et non prius, elevatur Sacramentum. Tunc silet chorus

et cum aliis adorat. Elevato Sacramento, chorus prosequitur cantum Benedictus." Diese neue Rubrik ist von nun an durchwegs einzuhalten in jeder missa cantata, auch im Requiem, gleichgültig, ob Choral oder ein anderer Chorgesang gesungen wird. (A. A. S. XIII, 157.)

(Authentische Erklärungen zum Codex jur. can.) Die päpstliche Kommission zur authentischen Auslegung des neuen Gesetzbuches der Kirche gab in der Vollsitzung vom 1. März 1921 folgende Entscheidungen:

1. In manchen Ordensgenossenschaften mit einfachen Gelübden wird die Profeß mit der Bedingung abgelegt: „Solange ich in der Kongregation lebe"; so zwar, daß der Profeß, wenn er freiwillig austritt oder vom Orden entlassen wird, von selbst auch von den Gelübden entbunden ist. In solchen Instituten braucht dieser lebenslänglichen, aber bedingten Profeß keine zeitliche Profeß ad triennium nach can. 574 vorangeschickt zu werden, und für die Entlassung solcher Professen kommen nicht die Bestimmungen des can. 649, sondern der can. 646, 647 und 648 zur Anwendung.

2. In geistlichen Genossenschaften ohne Ordensgelübden soll gemäß can. 681 die Entlassung von Mitgliedern gleichwohl nach den für Orden geltenden Rechtsbestimmungen (can. 646 bis 672) erfolgen; und zwar kommen, wenn ein Mitglied lebenslänglich an die Genossenschaft gebunden ist, die Bestimmungen für Professen mit lebenslänglichen Gelübden zur Anwendung; ist das Mitglied aber nur auf bestimmte Zeit an das Gemeinschaftsleben gebunden, die Kanones über die Entlassung von Professen zeitlicher Gelübde.

3. Wenn in manchen Frauenorden päpstlichen Rechtes in der Profeßformel der Oberin keine Erwähnung geschieht, sondern nur des Bischofs oder seines Delegaten, so ist der Bischof, bezw. sein Delegat auch im Sinne des can. 572, § 1, 6° derjenige, der die Profeß entgegennimmt, nämlich in der Eigenschaft als rechtmäßig Beauftragter.

4. In manchen Frauenorden, die nach ihren Konstitutionen feierliche Profeß haben, werden in einzelnen Provinzen nach Verfügungen des Heiligen Stuhles tatsächlich nur einfache Gelübde abgelegt. Für diese Klöster besteht dann auch, solange das päpstliche Indult aufrecht bleibt, keine päpstliche Klausur im Sinne der can. 597 bis 600.

5. Die Dispensvollmacht des Ordinarius nach can. 1045, § 1 (hinsichtlich solcher Ehehindernisse, die erst entdeckt werden, wenn schon alles zum Eheabschluß bereit ist und die Trauung ohne schweren Schaden nicht mehr verschoben werden kann), ist immer dann gegeben, wenn tatsächlich das Hindernis erst unmittelbar vor der Trauung dem Pfarrer oder Ordinarius zur Kenntnis gebracht wird, mag es im übrigen auch schon früher bestanden haben oder anderen bekannt gewesen sein.

(A. A. S. XIII, 177 s.)

(Das ruthenische Kollegium in Rom.) Im Mai 1915 löste sich gleich anderen ausländischen Studienkollegien auch das ruthenische Kolleg auf. In einem Schreiben an Erzbischof Szeptycki gibt der Papst seiner Freude Ausdruck, daß es gelungen ist, dieses Seminar zur Heranbildung ruthe-

nischer Priester wieder zu eröffnen. Die Subsistenzmittel, welche früher zum größten Teil von der ehemaligen österreichisch-ungarischen Regierung geleistet wurden, stellt der Papst zur Verfügung.

(A. A. S. XIII, 218.)

(Päpstliches Rundschreiben zum Dante-Jubiläum.) Heft 6 der A. A. S. 1921 veröffentlicht eine Enzyklika Papst Benedikt XV. an die Lehrer und Schüler der katholischen höheren Schulen über Dante Alighieri anläßlich der Vollendung des 6. Jahrhunderts seit dem Todestage des großen katholischen Dichters. Das schwungvolle, acht Seiten umfassende Rundschreiben würdigt die Stellung des Dichters zur katholischen Kirche und die Bedeutung der großen Ideen seines Hauptwerkes, der „Göttlichen Komödie", für unser Kulturleben.

(A. A. S. XIII, 209 ss.)

(Kirchliches Bücherverbot.) Das Werk: Edmond Cazal, Sainte Therese, Paris, Librairie P. Ollendorff, wurde vom S. Officium am 20. April 1921 auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt, „hauptsächlich darum, damit die Gläubigen nicht durch den Buchtitel in Irrtum geführt werden". (A. A. S. XIII, 222.)

(Vorschlag für die vakanten Bistümer in Brasilien.) Ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 19. März 1921 dehnt die Bestimmungen, welche schon früher für die Besetzung vakanter Bischofstühle in Nordamerika, Kanada und Schottland erlassen wurden (vgl. diese Zeitschrift 1917, S. 196, 611; 1921, S. 305) mit geringfügigen Aenderungen auf Brasilien aus. (A. A. S. XIII, 222 ss.)

(Die Diözese Brixen.) Die Konsistorialkongregation spricht in einem Dekrete vom 25. April 1921 die Loslösung der Diözese Brixen aus dem Metropolitanverbande von Salzburg und deren unmittelbare Unterstellung unter den Heiligen Stuhl aus. (A. A. S. XIII, 226.)

(Weitergabe von Meßstipendien an Priester anderer Diözesen.) Der Konzilskongregation lag die Anfrage eines Bischofs vor, ob das bisher in der betreffenden Kirchenprovinz durch ein Provinzialkonzil erlassene Gesetz, wornach Meßstipendien ohne Erlaubnis des Bischofs nicht an Priester anderer Diözesen weitergegeben werden durften, nach dem neuen Kodex noch aufrecht bleibe. Die Konzilskongregation erörterte diesen Zweifel in der Sitzung vom 19. Februar 1921. Sie kommt zum Schlusse, daß jenes Dekret der Provinzialsynode nicht etwa bloß praeter, sondern contra jus novum sei, weil can. 838 ausdrücklich dem Priester die Befugnis zuspricht, überflüssige Stipendien anderen Priestern zu überlassen, „dummodo probe sibi constet eos esse omni exceptione maiores, vel testimonio proprii Ordinarii commendatos". Das neue Gesetzbuch habe mit Vorbedacht keine weitere Einschränkung machen wollen, weil die Bischöfe andere, wichtigere Sorgen haben und nur Hemmung und Erschwerungen für die an sich löbliche und empfehlenswerte brüderliche Aushilfe durch Meßalmosen zu gewärtigen wären, wenn jedesmal die Erlaubnis des Ordinarius eingeholt werden müßte. Anders liegt die Rechtsfrage, wenn gestiftete Messen oder solche Manual-

stipendien in Betracht kommen, die einer causa pia zugewendet wurden. Hier kann der Ordinarius als Oberverwalter des Kirchengutes Einschränkungen setzen, wenn er es für angezeigt hält, die Weggabe solcher Meßgelder über die Diözese hinaus hintanzuhalten. Sollten besondere Umstände dies auch hinsichtlich der gewöhnlichen Manualstipendien wünschenswert erscheinen lassen, so müßte, da das allgemeine Recht positiv die Freiheit zur Weitergabe ausspricht, ein besonderes Indult des Heiligen Stuhles eingeholt werden. In diesem Sinne wurde denn auch der Zweifel entschieden (vgl. diese Zeitschrift oben S. 423).

(A. A. S. XIII, 228 ss.)

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

I. **(Seelsorglich-pädagogische Randbemerkungen zum Streit um Quickborn.)** Der Bericht über den 2. Deutschen Quickborntag[1]) kommt gerade recht, um in dem Kampfe, der gegenwärtig um Quickborn entbrannt ist, einige Vorurteile zu zerstreuen. Man hat Quickborn vorgeworfen, er „schädige Pietät und Autoritätsbewußtsein" dadurch, daß er in seinem Schrifttum und sonst an der Erziehungsweise der Erwachsenen unberufene Kritik übe und durch seinen Grundsatz der Selbstregierung die Jugend der Leitung der Erwachsenen, d. h. vor allem der Religionslehrer entziehe.[2]) Demgegenüber formt nun Quickborn scharf seine Leitsätze über Autorität und Freiheit: „Die gottgegebene Autorität in Familie, Staat und Schule schützen wir und halten wir heilig, einerlei, ob uns ihre Träger als Menschen zusagen oder nicht" (75). Die Quickborner sind nicht der Ansicht, den tatsächlichen Schäden des Elternhauses und der Schule gegenüber die Augen zu schließen und der darunter leidenden Jugend Schweigen gebieten zu sollen. Im Gegenteil: freimütig bringen sie sie zur Sprache. Allein, wenn es in der Art geschieht, wie A. Espague es tut, immer aufrufend zu persönlicher Selbstvervollkommnung, zu heldenmütigem Entsagen, zu liebevoller Hingabe, die alle Hemmungen überwindet (63, 64), muß die Wirkung solcher Aussprache nicht die denkbar günstigste sein? Ungemein maßvoll ist auch die Stellung zur Schulreform. Nur die Aelteren wollen sich damit befassen (65), die eigentliche Quickbornjugend will nur insofern „schulreformerisch" tätig sein, als sie gegen die schlechten Elemente in der Klasse sich zusammenschließt (75) und auch auf die Gefahr hin, eine schlechtere Versetzung zu erhalten, den Grundsatz unbedingter Ehrlichkeit auch in der Schule durchführt (59). Was die Stellung der Quick-

[1]) Wehender Geist. Der zweite deutsche Quickborntag. Herausgegeben von Prof. Hermann Hoffmann. Verlag Deutsches Quickbornhaus Burg Rothenfels a. M. 8° (120 S.). Kart. M. 8.60.

[2]) Vgl. „Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht" 21. (1920) 79.

borner zum Religionslehrer anbelangt (76), so weichen sie damit nicht von den übrigen katholischen Jugendbewegungen ab. Auch Neudeutschland unterscheidet zwischen dem Religionslehrer und dem ihm kraft dieser Stellung gebührenden Einfluß einerseits und dem Priester als Führer und geistlichem Berater der Gruppe anderseits. Letzteres Verhältnis beruht im Gegensatz zum ersten ganz auf Freiwilligkeit und Vertrauen.[1]) In dieser grundsätzlichen „Selbstregierung", die jeder echten Jugendbewegung eigentümlich ist und die das Geheimnis ihrer Lebensfrische bedeutet, kann nur derjenige eine Gefahr erblicken, der die psychologische Eigenart der Jugend in den Entwicklungsjahren verkennt. Denn halb Mann und halb Kind, verlangt sie ebenso tief wie nach Selbständigkeit, so auch nach Leitung und Führung durch Aeltere und gibt sich dem Priester, dem sie vertraut und den sie zum Führer sich wählt, rückhaltlos hin. Tatsächlich dürfte die Bindung, die Quickborn an seine priesterlichen Führer: Dr Strehler, Prof. Hoffmann, Guardini, Klug knüpft, bei weitem den Einfluß übertreffen, den in Jünglingsvereinen alten Systems mancher Präses auf die Jugend hatte. Wenigstens zeigt sich gegenwärtig auch in diesen Vereinen das offensichtliche Bemühen, das in der Jugendbewegung so bewährte Prinzip der „Selbstregierung" (das Wort ist unglücklich gewählt; besser lautete es: Mitbestimmung) in die Jugendpflege einzubauen.[2])

Eine zweite Reihe von Verdächtigungen macht Quickborn gegenstandslos durch seine Entschließungen betreffend das Verhältnis von „Buben und Mädchen im Quickborn" (77). Es erhebt da „die Forderung, daß die Gruppen getrennt sind, getrennt arbeiten, getrennt wandern und getrennt sich unterhalten. Sollte einmal ein gemeinsames Fest in Gegenwart Erwachsener gefeiert werden, so ist das als Ausnahme zulässig". Damit hat Quickborn seine Uebereinstimmung mit den bewährten Grundsätzen der katholischen Erziehung bekundet und man sollte nun doch aufhören, ihn wegen seiner einmal im Jahr stattfindenden gemeinsamen Tagung auf der Burg zu behelligen. Ist doch das schließlich keine größere „Gemeinsamkeit", als wenn Studenten- und Jungfrauenkongregationen gelegentlich eines Marianischen Kongresses gemeinsam tagen. Auch haben bisher die Quickbornführer mit diesen Tagungen so gute Erfahrungen gemacht,[3]) daß sie allen Grund haben, an ihnen vorläufig festzuhalten.

Endlich macht vorliegender Bericht noch einen dritten Vorwurf zunichte. Wenn es nämlich hieß, „Quickborn sehe sein Ziel nur darin, sich jugendtümlich zu betätigen und auszuleben ohne Rücksicht darauf, daß die Jugend nur ein Durchgangsstadium im Menschenleben be-

---

[1]) Guardini, Aus einem Jugendreich, 1920, S. 9, 10.

[2]) „Korrespondenz-Blatt für katholische Jugendpräsides" 25. (1920), 63, 76.

[3]) Vgl. die Belege Dr Strehlers „Kath. Kirchenzeitung", Salzburg 1921, S. 36 bis 38.

deutet,"[1]) so zeigt die Tagung mit ihren auf ernste Arbeit gerichteten Referaten, mit ihren von Pfarrer Dimmler, Frl. Weber, Dr Platz, Klug, Guardini gehaltenen Führerwochen (17 f., 81 bis 89) das gerade Gegenteil. Gewiß wird Quickborn die Bildung seiner Jugend nie in der Weise betreiben wie sie in Jugendvereinen so oft üblich ist, daß man eine Reihe von Sektionen errichtet und hier die Mitglieder mit Referaten aller Art überschüttet. Allein Quickborn deshalb „gefühlsmäßig eingestellt"[2]) oder gar „voluntaristisch" (104) zu nennen, erscheint ganz unangebracht. Viel richtiger dürfte es sein, den Gegensatz zwischen Quickborn und jener rein rezeptiven Jugendbildung mit dem Unterschied von „Lernschule" und „Arbeitsschule" zu kennzeichnen. Nach Kammel[3]) verlangt die Arbeitsschule „an Stelle der Ueberlieferung größerer, darum unfruchtbarer Wissensmassen die Selbsterarbeitung einer beschränkten Zahl wertvoller Erfahrungen; sie will durch Beachtung der psychologischen und physiologischen Gesetze der Uebung zum Tun führen und so wirklich willenbildend wirken; sie will durch größere Berücksichtigung der künstlerischen und technischen Anlagen eine Harmonie der Willensbildung erzielen; dadurch hofft sie .... Persönlichkeiten reifen zu lassen...." Das dürften, wissenschaftlich-pädagogisch gefaßt, die Ideale sein, die den Quickbornführern wie Prof. Hoffmann (105, 106) bei ihrer Art von Bildungsbestreben vor Augen schweben. Das sind aber dann Ziele, nicht nur passend für die Quickborner als „seelisch ganz eigenartig gebaute" Jugend (!), sondern Ideale gleich gültig auch für die übrigen Jugendbewegungen, die auf diese Weise glücklich ergänzen würden, was die gegenwärtige, von der Arbeitsschulidee noch zu wenig durchdrungene Schulerziehung vielleicht vermissen läßt.

Man sieht, es sind im Grunde allgemeine Fragen der pädagogischen Reform, um die es sich beim Quickbornstreit handelt. Möge die sonst so bedauerliche Auseinandersetzung wenigstens dieses eine Gute zeitigen, daß sie dem Wahrheitsgehalt jener Ideen zu weiterer Anerkennung verhilft.

Innsbruck. Univ.-Prof. Dr M. Gatterer S. J.

II. **(Der fromme Verein vom Tode des heiligen Josef zur Hilfe der Sterbenden.)** Zu wiederholten Malen ist in dieser Zeitschrift auf die neue, überaus gnadenreiche Bruderschaft vom Tode des heiligen Josef zur Hilfe der Sterbenden aufmerksam gemacht worden (vgl. Jahrgang 1921, Heft 1, S. 148). Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß sich in Deutschland selbst eine blühende Filiale derselben befindet, und zwar in St. Trudpert, Münstertal (Baden). Behufs Aufnahme wende man sich an folgende Adresse: „An die Ehrw. Schwestern vom heiligen Josef in Kloster St. Trudpert im Münstertal (Baden)." Bei der Aufnahme entrichten die Mitglieder eine einmalige

---

[1]) „Das Heilige Feuer", 8., 1920, 117.
[2]) „Pharus" 1920, 547.
[3]) „Pharus" 6. (1915), 206.

kleine Opfergabe von wenigstens 1 Mark, die zur Deckung der Unkosten für die Verbreitung und überhaupt für die Zwecke dieses frommen Vereines verwendet werden. Den Gesuchen um Aufnahme möge man auch gütigst Rückporto für die Uebersendung des Aufnahmescheines beifügen.

Gesuche, um Förderer, resp. Förderin der Bruderschaft zu werden, richte man ebenfalls an die obige Adresse nach St. Trudpert. Von dort werden dann ganz gerne Aufnahmescheine, Listen, Diplom und Vollmacht gesandt, um auch andere gültig aufnehmen zu können.

Den Gesuchen um Aufnahme sowohl, als auch um Bestellung zum Förderer, resp. zur Förderin ist stets anzugeben Vor- und Zuname, Wohnort und Diözese. P. F.

III. **(Zur Auslegung der Kanones 1051 und 1116 Codex juris canonici.)** Can. 1051 verfügt: Per dispensationem super impedimento dirimente concessam sive ex potestate ordinaria, sive ex potestate delegata per indultum generale ... conceditur quoque eo ipso legitimatio prolis ... excepta adulterina et sacrilega. Can. 1116 erklärt: Per subsequens parentum matrimonium legitima efficitur proles, dummodo parentes habiles exstiterunt ad matrimonium inter se contrahendum tempore conceptionis, vel praegnationis, vel nativitatis. Zwischen beiden Kanones scheint ein Widerspruch zu bestehen, insofern can. 1116 eine Legitimation nur eintreten läßt, wenn die Kindeseltern zu bestimmten Zeiten fähig waren, eine Ehe einzugehen, also ihrer Ehe kein trennendes Ehehindernis entgegenstand, während can. 1051 nur adulterini und sacrilegi, nicht aber Kinder anderer Personen, deren Ehe ein trennendes Ehehindernis entgegenstand, ausnimmt. Die Lösung ist folgende: Schon das ältere kanonische Recht unterscheidet bei den filii illegitimi zwei Hauptgruppen: naturales und spurii. Den Eltern der ersteren stand in der in Betracht kommenden Zeit kein trennendes Ehehindernis entgegen, wohl aber den Eltern der letzteren. Die spurii führen wieder verschiedene Namen: adulterini, incestuosi, sacrilegi, nefarii (bei Abstammung von Eltern, die in der geraden Linie verwandt sind). Can. 1116 erklärt nun, daß die filii naturales durch die nachfolgende Ehe der Eltern legitimiert werden. Für die Legitimation der spurii ist an sich eine besondere Verfügung, beziehungsweise Vollmacht notwendig. In diesem Sinne verfügt can. 1051, daß bei einer Dispensation ex potestate ordinaria oder ex potestate delegata per indultum generale auch die Legitimation der spurii gegeben ist, außer es handelt sich um adulterini oder sacrilegi. Die noch von Scherer, K. R., II, 521, vorgetragene Lehre, daß durch die nachfolgende Ehe der Kindeseltern deren außereheliche Kinder dann legitimiert werden, wenn die Eltern in einem zwischen Empfängnis und Geburt des Kindes gelegenen Zeitpunkt, wenigstens mit Dispens hätten heiraten können, ist nicht mehr haltbar.

Graz. Dr Haring.

IV. **(Libri per apostolicas litteras nominatim prohibiti.)** In der Bulle Apostolicae Sedis, I, 2, ferner in der Konstitution Officiorum ac munerum, n. 47, und im Kirchlichen Rechtsbuch, can. 2318, § 1, wird die Verteidigung, Lesung und Aufbewahrung der durch apostolische Schreiben namentlich verbotenen Bücher mit der von selbst eintretenden, dem Papst in besonderer Weise vorbehaltenen Exkommunikation bedroht. Die Erklärung dieser Stelle bietet aber einige Schwierigkeit. Was sind litterae Apostolicae? Bullen, Breven, überhaupt Schreiben des Papstes, nicht aber Dekrete einer Kongregation, etwa der früheren Inderkongregation oder des heiligen Offiziums. So wurde wenigstens bis zum Erscheinen des Kodex allgemein gelehrt. Im can. 7 des kirchlichen Rechtsbuches wird allerdings erklärt, daß unter Sedes Apostolica nicht nur der Papst, sondern auch die Kongregationen, Tribunalien und Offizien zu verstehen seien. Doch hat dies wohl keinen Einfluß auf die Erklärung der Ausdrucksweise litterae apostolicae. Denn nach can. 19 sind Strafgesetze streng nach dem Wortlaut (stricte) auszulegen; da ferner der Ausdruck aus dem früheren Recht übernommen wurde, so kann nach can. 6, n. 2, die bisherige Auslegung beibehalten werden. — Die Verurteilung im apostolischen Schreiben muß nominatim, also unter Aufführung des Verfassers (außer das Werk erschien anonym), des Titels u. s. w. geschehen. — Muß die Strafe der besonders reservierten Exkommunikation im apostolischen Schreiben eigens hervorgehoben sein oder genügt ein einfaches Verbot? Die Frage wurde schon vom Standpunkt des früheren Rechtes gestellt und von den meisten Autoren dahin beantwortet, daß die besonders reservierte Exkommunikation nur eintrete, wenn im apostolischen Schreiben die dem Papst reservierte Exkommunikation angedroht sei. Die spezielle Reservation brauche nicht ausgesprochen zu werden, da sonst eine Tautologie herauskäme. Was gilt im neuen Recht? Da der Kodex den Wortlaut des früheren Gesetzes gebraucht, darf man nach can. 6, n. 2, wohl die bisherige Erklärung bewährter Autoren beibehalten. Immerhin ist es schade, daß der Kodex solche Streitfragen nicht durch eine eindeutige Formulierung aus der Welt geschafft hat, zumal mit Rücksicht auf die in früheren Jahrhunderten durch apostolische Schreiben verbotenen Bücher noch andere Bedenken bei Auslegung sich ergeben, wie Hilgers in seinem Werke, Der Index der verbotenen Bücher, 1904, S. 96 ff., ausführt.

Graz. Dr Haring.

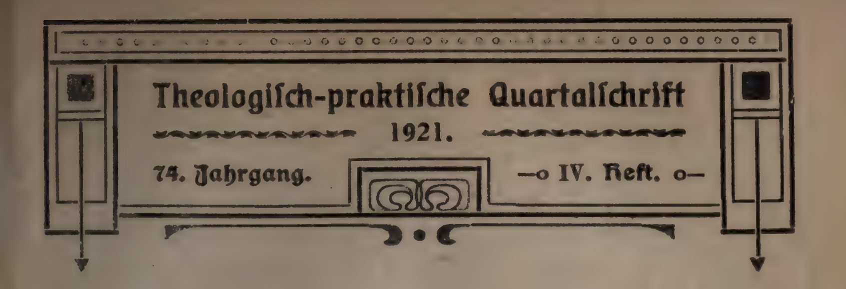
V. **Eine merkwürdige Rechtskonsequenz.** Can. 1054 erklärt, daß eine Dispensation von einem Ehehindernis des minderen Grades Can. 1042 (Verwandtschaft des 3. Grades der Seitenlinie, Schwägerschaft des 2. Grades der Seitenlinie u. s. w.) auch dann gültig ist, wenn im Dispensgesuch falsche Angaben gemacht worden und der Hauptdispensgrund unrichtig ist. Die Ehe ist also ungültig, wenn nicht um Dispensation angesucht wurde; sie ist gültig, wenn auf unwahre Dispensgründe hin dispensiert wurde.

Graz. Dr Haring.

VI. **Tiroler Ehekonsens aufgehoben.** Durch das Gesetz vom 28. Jänner 1921, kundgemacht im XXVIII. Stück des Jahrganges 1921, S. 151, ist der sogenannte Tiroler Ehekonsens aufgehoben worden. Der Landtag von Tirol hat beschlossen: „Die polizeiliche Beschränkung des Verehelichungsrechtes durch das Erfordernis einer politischen Bewilligung (politischer Ehekonsens) nach Maßgabe des Hofkanzleidekretes vom 12. Mai 1820, Z. 12.614, kundgemacht mit dem Gubernialzirkular vom 17. Juni 1820, Pol. Gesetzessammlung Nr. 54, ist aufgehoben. Das Gesetz tritt mit dem Tage der Kundmachung in Wirksamkeit."

Anmerkung: Der Ehekonsens wurde auf die inquilini beschränkt, also Dienstboten, Gesellen, Taglöhner ꝛc. In der Regel wurde er von der Gemeinde nicht gewährt, wenn die Ehewerber außer Tirol wohnten. Erst im Rekurswege bis an die (ehemalige) Statthalterei war er zu erreichen. Wie manches Konkubinat in Wien konnte nicht gelöst werden!

Wien, Pfarre Altlerchenfeld. Karl Krasa, Koop.


Theologisch-praktische Quartalschrift
1921.
74. Jahrgang. —o IV. Heft. o—

Kontroversen.

Von P. Augustin Rösler C. Ss. R., Breslau-Grüneiche.

4. Wie soll unsere Jugend reifen?

„Wir müssen mit den fünfzehnjährigen Selbständigen rechnen." Etwa zwanzig Jahre ist es her, daß dieser Satz aus der Feder eines Jugendführers in katholischen Zeitungen zu lesen war. Er hatte Kopfschütteln der Mißbilligung bei vielen und Kopfnicken der Zustimmung bei manchen zur Folge. Von fertigen Menschen im eigentlichen Sinne kann auch nach manchem Jahrzehnt der Selbsterziehung kaum gesprochen werden, und nun sollte das der Schule kaum entwachsene Kind eine genügende Fertigkeit erlangt haben, um selbständig auftreten zu können. War das als Zukunftsprogramm mit den „fünfzehnjährigen Selbständigen" gemeint, so mußten alle kopfscheu werden, die nach althergebrachter Weise erzogen worden waren und selbst diese Weise der Jugenderziehung pflegten. Der angeführte Satz wollte aber wohl zunächst nur auf die ernste Tatsache hinweisen, daß es Fünfzehnjährige gab und gibt, die sich einbilden, selbständig zu sein und demgemäß auftreten. Die Tatsache selbst war für den Beobachter der Zeit zunächst an der heranwachsenden Jugend der sogenannten „Arbeiterklasse" im sozialdemokratischen Lager handgreiflich. Wer gilt als selbständig oder sucht seine Selbständigkeit geltend zu machen? Wer genügend Geld besitzt oder einnimmt, um selbst für seine Lebensbedürfnisse zu sorgen. Die schulentlassene Jugend beiderlei Geschlechts fand nun auch trotz des Prädikates „ungelernt" bei vielen Unternehmern Beschäftigung und Lohn. Nach kurzer Zeit traten sie den Eltern gegenüber selbständig auf. Von ihrem Lohne zahlten sie den Eltern Miete und Kostgeld, wenn sie überhaupt in der elterlichen Wohnung verblieben. Gewöhnlich waren

die Eltern damit durchaus zufrieden. Waren die Familienbande nicht religiös-sittlich gefestigt, so zerrissen sie freilich bald gänzlich. Sohn wie Tochter ließen sich von Vater und Mutter nichts mehr sagen; sie sorgten ja selbständig für sich und meinten nun in jeder Beziehung zu wissen, was sie zu tun hätten. Sonstige soziale und staatliche Schranken dieser Freiheit wurden unwillig als drückende Last mit der Hoffnung auf befreiende Umwälzung aller überlieferten Verhältnisse getragen.

Die „proletarische Jugend" hat nun nicht allein den Weg zur frühreifen, bezw. unreifen Selbständigkeit eingeschlagen. Die letzten Jahrzehnte vor dem Kriege haben allmählich in allen Kreisen der Bevölkerung unter der Jugend eine Bewegung zu diesem Ziele hervorgerufen. Eine „revolutionierende Pädagogik"[1]) steht damit als Ursache oder Wirkung in Verbindung. Ehe wir übersichtlich darauf eingehen, soll aus dem bereits Gesagten sich ergeben, wie das Rechnen mit den „fünfzehnjährigen Selbständigen" zustimmend als eine dringende Forderung der Gegenwart aufgefaßt werden konnte, ja mußte. Ausgezeichnet sagt diesbezüglich O. Eberhard in dem angeführten Artikel des Roloffschen Lexikons: „Erziehliche Weisheit und christliche Liebe gebieten, dieser mit Wucht ins Leben getretenen neuen Erscheinung suchend und deutend nachzugehen, mag man noch so sehr von der Unvernunft mancher ihrer Aeußerungen überzeugt sein. Aber nicht von der unfertigen Jugend aus, die sich mit der Ausschaltung des Generationsbegriffes selber eines tiefsten Moments ihrer Lebenserziehung begibt, sondern von der älteren Generation, den Eltern und Lehrern, aus wird die Revision des Erziehungsgedankens und einzelner Erziehungsmaßnahmen zu beantworten sein."

In den wenigen Jahren seit dem Erscheinen von Roloffs Lexikon hat sich so viel Neues in der Jugendbewegung zugetragen, daß der Artikel heute mancher Ergänzung bedarf, aber die Richtlinien für die Stellung zu der modernen Jugendbewegung behaupten ihre wertvolle Bedeutung. Dazu gehören die Worte: „Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung hat die Freiheitsstimmung dieser Jugend[2]) nachhaltig verstärkt. Daraus ergibt sich für Haus- und Schulerziehung die schwere Aufgabe der ‚Führung' (Päd-Agogik) zwecks Ausgleichs

[1]) **Vgl. den Artikel unter diesem Titel in Roloffs „Lexikon der Pädagogik", 4. Bd., 362.**

[2]) **Der Verfasser hat zunächst die Großstadt-Jugend im Auge.**

zwischen Autorität und Freiheit, und zwar der Seelenführung (Psych-Agogik) hin zu wahrhaft innerer Freiheit, geistiger Reife und sittlich-religiöser (richtiger: religiös-sittlicher) Charakterstärke. Den Weg zu diesem Ziele zeigt aber gegenwärtig nicht mehr jene einseitige, unpsychologische Autoritätspädagogik, die nur Passivität, Rebellion der Heuchelei züchtet,[1]) sondern eine religiös inspirierte, auf Vertrauen gegründete Moralpädagogik, etwa im Foersterschen Sinne." Den Hinweis auf Foerster würde der Verfasser heute wohl unterlassen. Mit der Gegenüberstellung aber von „Autoritätspädagogik" und „Moralpädagogik" hat er die Kontroverse gekennzeichnet, die heute zwischen Jugendpflege und Jugendbewegung auch in katholischen Kreisen lebhaft geführt wird. „Der alte, nie ausgetragene Kampf der Alten und Jungen, des kommenden und des gehenden Geschlechts, durchzieht die ganze Geschichte der modernen Jugenderziehung. Im Kriege begann die Kritik und rasch schritt der Gegensatz dem Höhepunkt entgegen. Auf einmal erschien da die vorher so freudig begrüßte und geförderte Arbeit der Jugendpflegeverbände als ein großer Holzweg. Es werden grundstürzende andere Möglichkeiten der Erziehung für die Jugend vorgeschlagen. Die Fremderziehung soll einer Selbsterziehung Platz machen. Die Jugendpflege soll zur Jugendbewegung werden. Das Fanal wird von der Jugend vorangetragen. Sie fordert die bestehenden Pflegeorganisationen zur Stellungnahme heraus: ‚Jugendpflege oder Jugendbewegung!', so lautet das Kampfgeschrei."[2]) In Wien artete diese Kontroverse schon ziemlich lange vor dem Kriege in den unerquidlichen Streit mit politischem Einschlag aus. Der damals jugendliche Führer Anton Orel rief für und gegen sich eine Bewegung ins Leben.

Gegenüber den dort und in ganz Oesterreich bestehenden Jünglingsvereinen unter der Leitung eines Präses wollte die neue Richtung unabhängig von solcher Leitung sich selbständig betätigen, ohne die Fühlung mit der kirchlichen Autorität aufzugeben. Im Klerus selbst rief der Kampf Gegensätze hervor. Hoffentlich gelingt es, in Deutschland die Kontroverse zwischen Jungen und Alten vor ähn-

---

[1]) Dieser Satz bedarf sicher der Einschränkung, falls nicht geradezu ein Mißbrauch der Autorität gemeint ist.

[2]) E. Storz im „Magazin für Pädagogik". Rottenburg 1921, Nr. 26, S. 253.

lichen Entgleisungen zu bewahren und den Forderungen der Zeit Rechnung zu tragen, ohne die überlieferten, unumstößlichen Grundsätze der Jugendbildung anzutasten. Schroffe Ablehnung aller Neubildungen wird nicht minder aussichtslos und ungerecht sein als blindes Voranstürmen auf den neuen Bahnen. Nicht in erzwungenen faulen und halben Zugeständnissen zwischen beiden Richtungen wird die glückliche Lösung der Kontroverse zu suchen sein, sondern in klaren Grundsätzen, die in der katholischen Auffassung der Jugendbildung wurzeln. Von einem kurzen Rückblick auf die Entwicklung der ganzen Jugendbewegung müssen wir dabei ausgehen.[1])

Wie die veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse auf die heranwachsende Jugend in der wichtigsten Entwicklung vom 14. bis zum 18. Lebensjahre wirken, wurde eingangs angedeutet. In der studierenden Jugend wurde das Verlangen nach Selbständigkeit durch die überhandnehmende Verdächtigung der Religion und jeglicher Autorität geweckt und gefördert. Männer wie Gurlitt, Wyneken, Natorp konnten mit ihren grundstürzenden „Reformen" nur deshalb erfolgreich auftreten, weil seit langem der christliche Glaube samt christlicher Sitte in weiten Kreisen untergraben war. Das tägliche Leben der großen Gesellschaft gestaltete sich mehr und mehr zu einem unchristlichen und gegenchristlichen Naturalismus. Die Natur freilich kam dabei selbst bedeutend zu kurz. Die Gesellschaftsformen entwickelten sich zur Unnatur, wogegen die Jugend zunächst einen natürlichen, gesunden Widerwillen empfindet. Diese Unnatur kam auch in dem übertriebenen Schulzwange zum Ausdruck, der allmählich jede freie Entwicklung verhinderte. Preußen als das vielgerühmte und nachgeahmte „Land der Schulen und Kasernen" beschlagnahmte den jungen Menschen schließlich derart, daß Auflehnungen gegen diesen Zwang nicht befremden konnten. Im Verein mit den erwähnten Reformideen rief die Schulmüdigkeit, die sich bis zum Haß gegen die Schulautorität steigerte, seit 1898 die „Wandervogel"-Bewegung ins Leben. „Der Haß gegen die Bevormundung durch die Schule hat den Wandervogel geboren", heißt es geradezu in dem Berichte darüber. Idealschwärmerisches Jugendstreben ist in dieser Bewegung trotz aller Verirrungen nicht zu verkennen. Der Kampf gegen die moderne sinnlose Genußsucht, gegen Alkohol

---

[1]) Vgl. Dunin-Borkowski S. J. Führende Jugend. Berlin und Bonn 1920, S. 22, ff.

und Nikotin, die zum körperlichen und geistigen Verderben der Jugend ausschlägt, wandte sich schließlich auch gegen das Elternhaus, wo diese Auswüchse geduldet worden waren. Die Jugend meinte ein neues Geschlecht erziehen zu sollen. „Nicht die Eltern erziehen die Kinder, sondern die Kinder müssen die Eltern erziehen“ wurde zur Losung. Rousseaus Grundirrtum von der unverdorbenen Natur verleitete die „Wandervögel“ auch, die Lösung des sexuellen Problems in die Hand zu nehmen. Das gemeinsame Wandern von Burschen und Mädchen sollte reine Freundschaftsverhältnisse mit „erotischer Nuance“ begründen. Die Schriften von Hans Blüher, welche „die Jugend aus den Händen von Priestern und Schulmeistern befreien“ helfen wollen, zeigten den Irrweg freilich so deutlich, daß im „Wandervogel“ selbst Spaltungen entstanden, die bis heute dauern. Zu welchen Ergebnissen die ganze Richtung führt, von skandalösen Herausforderungen ganz abgesehen, ergibt sich aus einer Zuschrift an die „Albvereinsblätter“, die Anfang August dieses Jahres in mehreren süddeutschen Zeitungen nachgedruckt wurde. „Ich bin“, sagt der liberale Verfasser, „von jeher ein begeisterter Vertreter des freien Verkehrs der Geschlechter, des gemeinsamen Wanderns, des Kampfes gegen überlieferte Moralbegriffe gewesen. Aber mählich dämmert mir die Erkenntnis, als hätten wir damit eine große, große Dummheit gemacht. Erstarrte Sitten sind unwürdiger Zwang, aber die Sitte selbst in Ursprung und Herkunft hat tiefen Sinn. Niemand rennt ungestraft gegen sie an. Ob nicht die Ehelosigkeit so vieler gesunder, kräftiger Wandervögel und wundervoller mütterlicher Mädel auf Konto unseres allzufreien Verkehrs der Geschlechter zu buchen ist? Und ob nicht der unglückliche Ausgang so mancher ‚freideutschen‘ Ehe auf demselben Blatte steht? Ich bin weder Physiologe noch Psychologe, aber mein Laienverstand sagt mir, daß der dauernde sexuelle Anreiz und der stetig stattfindende Ausgleich der Spannung erschlaffend auf die Triebe und zerstörend auf die gesunde Geschlechtskraft wirken muß. Und ich fürchte, es ist so. Dann hätten wir allen Grund, zur alten Generation: Pater peccavi zu sagen. Wir alle wollten ja zurück zur Natur und sehen jetzt mit steigendem Entsetzen, daß es nichts Unnatürlicheres gibt, als den Typ ‚freideutsches Mädel‘, auf dessen Reinheit, Zartheit und Mädchenhaftigkeit wir einmal stolz waren.“

Der Hinweis auf das „freideutsche Mädel“ ist in der nahen Verwandtschaft des „Wandervogels“ mit dem Verbande der „Freideutschen Jugend“ begründet. Seit dem ersten „Freideutschen Jugendtage“ 1913 auf dem Meißner im hessischen Berglande verfolgen die Anhänger dieser Vereinigung nach der „Meißnerformel“ ihre Reformpläne, die infolge ihrer unklaren Umsturzideen zu mannigfacher Zersplitterung führten. Die Vernunft nötigte auch hier, wenigstens etwas zur Klärung der Ziele und zur Versöhnung mit dem wirklichen Leben zu tun oder zu sagen. Ursprünglich hieß es nebelhaft: „Die freideutsche Jugend (F. J.) soll aus eigener Bestimmung, in eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für die innere Freiheit tritt die F. J. unter allen Umständen geschlossen ein.“ Bereits 1914 erklärte aber die F. J.: Bei der Idee der „Selbsterziehung“ handle es sich fortan nicht um Bekämpfung und Ersetzung der bestehenden Erziehungsmächte, sondern darum, die Vermittlung der von den Aeltern erworbenen und überlieferten Werte zu ergänzen. In ähnlicher Weise suchen die jugendlichen Leser des „Vortrupp“ ihre Reformpläne „in bewußter Abkehr von der großstädtischen Unkultur“ zu betätigen.

Die sozialdemokratische Jugend ihrerseits trat ebenfalls zu Vereinen zusammen, die aus rein hygienischen Gründen den Genuß von alkoholischen Getränken und das Rauchen ausschlossen. Im Verkehr der Geschlechter sollte dagegen wie im „Wandervogel“ möglichste Freiheit obwalten. Die Bekämpfung der bürgerlichen Gesellschaft war und ist natürlich das Hauptziel, worauf diese Rekruten des Umsturzes sich vorbereiten.

Eine Verbindung der Jugendpflege mit der Jugendbewegung stellt die von England ausgehende internationale Organisation der Pfadfinder dar. In Deutschland fand dieselbe dem Geist der Zeit entsprechend überaus schnelle Verbreitung. Die Erziehung zur Selbständigkeit, die in den Massenvereinen so viel zu wünschen läßt, strebt der Pfadfinderbund durch die kleinen Abteilungen an, worin die Teilnehmer sich gegenseitig überwachen und fördern. Auch die weibliche Jugend organisierte sich nach dem Pfadfindergedanken. Das Zusammengehen der Geschlechter blieb aber, zumal nach den üblen Erfahrungen im „Wandervogel“, ausgeschlossen. In religiöser Beziehung war und ist der Pfadfinderbund „neutral“; das Hauptgewicht wird auf die nationale und körperliche, bezw. militärische

Ertüchtigung gelegt. Das allein rechtfertigt jedoch schon die Bedenken, die gegen diese Richtung der Jugendbewegung laut geworden sind. Ueberdies ist Ueberschätzung der jugendlichen Kraft, die auf die Jugend selbst schädlich zurückwirke, darin gefunden worden.[1]) Zweifelsohne aber verderblich für jede und besonders für die katholische Jugend sind die grundstürzenden Bestrebungen der „freideutschen" Organisation. „Ob wohl der Krieg Führer und Geführte in dieser eigenartigen Jugendbewegung Vernunft gelehrt hat? .... Die katholische Jugenderziehung hat gewiß alle Veranlassung, die Revolution der Jugend gegen die Erzieher, die aus ‚Wandervogel' und ‚freideutscher Jugendkultur' ausgegangen ist, auch nach dem Kriege im Auge zu behalten; es muß verhütet werden, daß die Flamme auf unser Dach herüberschlage."[2])

Nun glüht aber, wie angedeutet wurde, in dieser Flamme irregeleiteter Jugendbegeisterung doch nicht bloßes Höllenfeuer. Der Ruf: „Zurück zur Natur!" ist gegenüber einer zur Unnatur ausgearteten Kultur sicher berechtigt, wenn er Rückkehr zu einem Leben gesunder, christlich verklärter Einfachheit und Bedürfnislosigkeit bedeutet. Die entnervende Genußsucht, die auf den reifenden Jüngling und die Jungfrau beim Austritt aus der Volksschule oder beim Eintritt in höhere Schulen lauern, muß jedenfalls ernster bekämpft werden, als es bisher wenigstens in manchen katholischen Studentenverbindungen und Jugendvereinen der Fall war. Alkohol und Nikotin sind nun einmal übermächtige Feinde der Volksgesundheit. Das Streben der sozialdemokratischen und freideutschen Jugend in dieser Beziehung ist daher nicht gering zu schätzen. Ihre falsche Freiheitsidee kann jedoch den notwendigen Wiederaufbau der Gesellschaft nicht herbeiführen. Aber der Freiheitsdrang und der Reformeifer, der nun einmal die Jugend beseelt, muß durch ein ernstes katholisches Christentum in die rechten Bahnen gelenkt werden. Die marianischen Jugendkongregationen haben, gut geleitet, herrliche Leistungen aufzuweisen. Viele Sodalentage von Studierenden und

---

[1]) Jakob Hoffmann, Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. Freiburg 1919, S. 306. Vgl. Dunin-Borkowski a. a. O., S. 28 bis 32.

[2]) A. a. O., 133. Vgl. J. Hoffmann, Christliche Jugendkultur oder die freideutsche Wynekens? Donauwörth 1916. Die unlängst erfolgte strafrechtliche Verurteilung des „Pädagogen" Wyneken wird hoffentlich vielen Freideutschen die Augen geöffnet haben.

Jugendlichen aller Stände in der Gegenwart sind ein wahrer Trost für den Seelsorger. Wenn aber neben diesen und ähnlichen Vereinigungen derselbe katholische Geist die Jugend beiderlei Geschlechts in neuen, zeitgemäßen Formen zur Herbeiführung einer besseren christlichen Kultur einigt, so wird der katholische Priester zuerst sie von Herzen begrüßen müssen, vorausgesetzt, daß sie den Stempel echten Christentums an sich tragen. Die letzten Jahre haben nun solche Früchte des katholischen Geistes gezeitigt.

Geradezu als „das katholische Gegenstück" zum Wandervogel, zum „Vortrupp" und zu der freideutschen Jugend ist die „Großdeutsche Jugend" bezeichnet worden. Die bekannte Zeitschrift: „Das Heilige Feuer" hat die jungen Herzen, die in Liebe zum großen deutschen Vaterlande schlagen, entzündet und unter der Führung von Dr Nikolaus Ehlen seit 1915 zu dem Bunde „Großdeutsche Jugend" vereinigt. In Gruppen von je 15 Mitgliedern vereinigt wollen dieselben das deutsche Volk zurück zur Natur und zum kirchlichen Christentum führen. Neben dem Kampfe gegen die ausgeartete Genußsucht hat die G. J. fast die ganze Erneuerung der Gesellschaft in ihr Programm aufgenommen. Boden- und Wohnungsreform, Ersetzung der Scheinkunst durch wahre Kunst u. s. w. will sie betreiben. Zu diesem Zwecke suchen die Mitglieder auf ihren Wanderungen mit dem Volke in unmittelbare Beziehung zu treten. Durch „keusche, unbefleckte Selbstbewahrung" wollen die Mitglieder beiderlei Geschlechts aus allen Berufsklassen sich zu starken Persönlichkeiten heranbilden. Von einem Verkehr wie im „Wandervogel" kann daher keine Rede sein. Unwillkürlich wird sich dem nüchternen Beurteiler dieser Bewegung allerdings die zweifelnde Frage aufdrängen, ob die G. J. ihr Ziel nicht zu hoch gesteckt hat. Wenn sie ihre Mitglieder auch mit sorgfältiger Auslese in den reiferen und älteren Schichten der Jugend sucht, so liegt die unmittelbare Arbeit an einer solchen Volkserneuerung doch schon jenseits der eigentlichen Jugendjahre. Immerhin muß eine Jugend, die sich auf solche Lebensarbeit vorbereitet, als ein hocherfreuliches Zeichen der Zeit angesehen werden.

Dem Streben nach alkoholfreier Lebensweise unter der studierenden katholischen Jugend verdankt eine andere Form der Jugendbewegung ihre Entstehung, der „Quickborn". Derselbe steht heute im Vordergrunde des allgemeinen Interesses. Auf Anregung des Dr Bernhard Strehler in Neisse schlossen sich 1909 die Zirkel absti-

nenter katholischer Gymnasiasten zusammen. Als ihr Vereinsblatt wurde 1913 der „Quickborn" gegründet. „Aus dem Verzicht auf die Trinksitten durch freiwillige Enthaltung entstand notwendig die Abwendung von einer alten, brüchigen Gesellschaftsform und einer abgestandenen, unnatürlichen Lebensart." Die innere und äußere Entwicklung ging unter den Nöten und Antrieben einer neuen Zeit schnell voran. Der Verzicht auf geistige Getränke gilt heute nur als anfängliches Auslesezeichen. „Nicht jeder, der den Alkohol ablehnt, ist für uns zu brauchen. Wer nicht unseres Geistes ist, wer nur den ersten Schritt mit uns gehen will und nicht den ganzen Weg der Selbstzucht, Selbstbeherrschung, Selbsterziehung, der gehört nicht in unsere Gruppen."[1])

Den Kern des „Quickborn" bildet die Jugend beiderlei Geschlechts auf den höheren Schulen. Die zur Universität übertretenden oder als Hochschüler eintretenden Quickborner sind als eigene Verbindung unter dem Namen „Hochland" mit der Bewegung vereinigt. Die ehemaligen Mitglieder des „Quickborn" im Berufsleben bleiben als „Großquickborn" zusammengeschlossen. Der Ankauf der Burg Rothenfels am Main 1918 brachte dem Quickborn außerordentliche Förderung. Im August 1919 konnte dort die erste große Tagung gehalten werden,[2]) der 1920 die zweite und 1921 die dritte folgte. Unsere Quartalschrift (1921, S. 475) hat in einem wohlwollenden Bericht über den 2. Quickborntag, bezw. über die oben erwähnte Denkschrift „Wehender Geist" aus der Feder des P. Gatterer S. J. die Vorwürfe und Vorurteile gegen den Quickborn abzuweisen gesucht. Der Haupteinwurf gegen die Bewegung, daß nämlich die Quickborner mit ihrem Streben noch Selbständigkeit ähnlich dem Wandervogel jede Autorität und Jugendpflege ablehnen, ist allerdings durch die erwähnte zweite Tagung und den Bericht darüber hinfällig geworden. Die dort versammelte Quickbornjugend sagt in ihrem Huldigungstelegramm an den Heiligen Vater: „Fest auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehend und die von Gott gesetzte Autorität der Kirche und ihren vollen Lehrinhalt anerkennend, betrachten wir es als unsere Hauptaufgabe, bewußt Katholiken der

---

[1]) Wehender Geist. Der zweite deutsche Quickborntag. Herausgegeben von Hermann Hoffmann. Deutsches Quickbornhaus 1920, S. 120.

[2]) Die Tage auf Burg Rothenfels. Erster deutscher Quickborntag. Herausgegeben von Prof. Hermann Hoffmann.

Tat zu werden, und suchen dieses Streben im Vertrauen auf die Hilfe unserer geistlichen Berater zu verwirklichen.“ Wenn „Buben und Mädchen“ gelegentlich dieser Tagung getrennt geistliche Uebungen unter der Leitung von Ordenspriestern halten, wenn die Mädchen insbesondere durch die hervorragende Frau Dr Helene Weber in belehrenden Vorträgen geschult werden, so ist hier doch Jugendbewegung und Jugendpflege in harmonischer Weise verbunden, wie es P. Dunin-Borkowski in seinen Schriften: Führende Jugend, Aufgaben und Gestalten junger Führer, Berlin 1920, und: Reifendes Leben, Berlin 1920, gefordert und in musterhafter Anschaulichkeit geschildert hat. Die Kontroverse kann hier der Hauptsache nach als erledigt angesehen werden. Auf andere Weise freilich kommt diese Harmonie in den älteren Jugendvereinen zum Ausdruck, aber das Ziel, das sich der Quickborn steckt, wahre Jugendlichkeit, Freiheit und Freude zu pflegen, schwebte und schwebt auch den Leitern dieser Vereine vor, sobald sie ihrer Aufgabe gewachsen sind. Bezüglich der sexuellen Frage kann die Entschließung der Tagung über die Beziehung der Geschlechter zueinander kaum besser gefaßt sein:

„Die geschlechtliche Reife“ heißt es, „vollzieht sich zwischen 14 und 24 (bei Mädchen 22) Jahren. In dieser Zeit soll dem Körper und der Seele Zeit und Kraft gegönnt werden, sich ungestört zum Vollmenschen zu entwickeln. Der Junge soll erst ein ganzer junger Mann werden, das Mädchen eine edle Frauenseele sich erringen; das Mittel hiezu heißt Selbstbesinnen und Selbstzucht. Dann mögen und sollen die wirklich gereiften Menschen die Ergänzung im anderen Geschlechte suchen. Dann werden sie imstande sein, Nervenerregung von der edlen seelischen Liebe zu unterscheiden und die Wahl des Lebensgefährten nach höheren Rücksichten, die das Lebensglück sichern, nicht mit blinder Leidenschaft zu treffen. Aus diesen Gesichtspunkten ergibt sich für Quickborn als katholische Jugendbewegung die Forderung, daß die Gruppen getrennt sind, getrennt arbeiten, getrennt wandern und getrennt sich unterhalten.“

Es wäre zu wünschen, daß diese Klarheit in allen Jugendvereinen auch der älteren Richtung stets zur Richtschnur diente. Das Erfreulichste jedenfalls ist bei der ganzen Bewegung, daß sie ganz und gar mit dem katholischen Glaubensleben Ernst machen will. Selbstbewußte und selbständige Katholiken, denen Gottesdienst nicht bloß eine hergebrachte Begleiterscheinung, sondern erstes Lebenselement ist, zu bilden, strebt der Quickborn an. Hierin besteht die Freiheit, die von innen heraus ihre religiösen Pflichten erfüllt und von innerem Drange statt von äußerem Zwange sich leiten läßt.

Die bisherigen Erfolge des Quickborn, die freilich erst der Bewährung und Vertiefung durch die kommenden Jahre bedürfen, haben den Gedanken geweckt, auch die katholische Jugend der Volksschule beim Verlassen der Schule auf ähnliche Weise zu vereinigen. „Jungborn" ist das Unternehmen genannt worden.[1]) Hoffentlich wird es glücken, entsprechende Erfolge zu erzielen. Die Jugend auf den Gymnasien und Realschulen ist und bleibt aber auf beiden Seiten vorzugsweise an der Bewegung beteiligt.

Nicht allen sagt der Quickborn zu. Geschickten Führern konnte es unschwer gelingen, daneben eine ähnliche Organisation ins Leben zu rufen. Dieselbe entstand als „Neudeutschland",[2]) insbesondere durch die Bemühungen des Jesuiten P. Esch. Schon der Name zeigt auf besondere Aehnlichkeit mit der „großdeutschen Jugend" hin. In der stark ausgeprägten vaterländischen Gesinnung ist dieselbe auch vorhanden. Im übrigen zeichnet sich Neudeutschland durch kluge Beschränkung auf das nächste Ziel der religiös-sittlichen Ausbildung seiner Mitglieder aus, die an Zahl und Begeisterung den beiden anderen Vereinigungen nicht nachstehen. Neudeutschland ist nur für die männliche Jugend berechnet; Mädchengruppen kommen daneben kaum in Betracht, obschon sie da und dort versucht worden sind. Auch Neudeutschland ist daran, durch die Erwerbung einer anmutigen Besitzung wie der Quickborn sich eine Heimstätte für Tagungen zu erwerben. In Fulda fand 1920 eine erfolgreiche Tagung des Verbandes statt. Erfreulich ist, daß die Führer dieser verschiedenen Zweige der katholischen Jugendbewegung ernstlich bemüht sind, entstehende Differenzen und Eifersüchteleien zu begleichen. Auf dem 2. Quickborntage hatten sich zu diesem Zwecke sowohl Vertreter der großdeutschen Jugend wie von Neudeutschland eingefunden. Wenn der Charakterzug von Neudeutschland als „ignatianisch" bezeichnet worden ist, der des Quickborns als „benediktinisch-franziskanisch",[3]) so dürften die heiligen Ordensstifter wohl in friedlichstem Dreiklang der ganzen Bewegung zurufen: Unus est magister vester, Christus.

---

[1]) Vgl. Jungborn von P. Joh. Schick O. S. B., im „Volksfreund", Monatsschrift zur Förderung der Enthaltsamkeit und zur Pflege katholischer Lebenswerte. Heidhausen 1921, 25. Jahrg., S. 116.

[2]) Ueber das Verhältnis des Quickborns zu Neudeutschland vgl. Guardini „Aus dem Ringen der Zeit". Heft 1, S. 19, Verlag Deutsches Quickbornhaus 1921.

[3]) Vgl Jugendpflege und Jugendbewegung von Prof. H. Hoffmann in „Katholische Schulzeitung für Norddeutschland", 1921, 38. Jahrg., S. 152.

Die ganze Jugendbewegung muß sich hüten, irgendwie in verachtenden Gegensatz zur bisherigen Jugendpflege zu treten;[1]) die Vertreter der überlieferten Jugendpflege dürfen aber auch nicht von vornherein die katholische Jugendbewegung mit ihren neuen Formen ablehnen oder verletzen. „Die Formulierung: Jugendpflege oder Jugendbewegung ist falsch, organisch unmöglich, erzieherisch verfehlt. Unser Entscheid muß fallen: Jugendbewegung und Jugendpflege.“[2]) Die Gefahr der Verknöcherung, der die Jugendpflege nie und nirgends völlig entgangen ist, wird durch den frischen Geist der Jugendbewegung behoben und ferngehalten. Die Jugendbewegung aber wird nicht auf Irrwege geraten, wenn sie die überlieferten christlichen Grundsätze der Jugendpflege festhält. Auch das und gerade das gehört zur katholischen Weltanschauung. Welche Veränderung die Zeit herbeigeführt hat, ersieht man, wenn man P. v. Doß' „Gedanken und Ratschläge“ mit den angeführten Schriften des P. von Dunin-Borkowski vergleicht. Dort vorwiegend religiöse Autorität, hier zartes Einfühlen in die Jünglingsseele beständig im Vordergrunde. Und doch war P. v. Doß die leibhaftige Idealgestalt eines modernen Jugendführers, wie sie P. v. Dunin in den meisterhaften „Erlebnissen“ im II. Abschnitt seines Buches „Reifendes Leben“ dichtend vorgeführt hat. So ein „Dr Schindler“, ein „Dr Meitel“, ein Professor „Lateinregel“ zeigt den Jugendpfleger, der die Jugendbewegung versteht. Aber bereits ein Viktorin von Feltre hat diese Art der Jugendpflege verstanden. Wohl uns, wenn die Gegenwart solche Jugendpfleger in größerer Zahl hervorbringt als die Vergangenheit!

Die am 28. Juli d. J. entschlafene Begründerin des hochstehenden und machtvollen Vereines katholisch-deutscher Lehrerinnen, Pauline Herber, die im Nachruf mit Recht eine der bedeutendsten Frauen, die das katholische Deutschland hervorgebracht hat, genannt wurde, sagte kurz vor ihrem Heimgang zu ihrer Amtsnachfolgerin: „Ich sterbe voller Hoffnung für Deutschland,

[1]) Demnach ist in der begeisterten Abhandlung von Dr Guardini über den Quickborn der Satz S. 5 doch zu schroff ausgefallen: „Der Quickborn hat mit aller Entschiedenheit dem alten „Schülerideal“ abgesagt, sofern dessen Möglichkeit zwischen den Grenzen des „braven Schüler“, des Poussierhelden und der Schülerverbindung beschlossen waren“. Es gab und gibt doch auch vor und außer dem Quickborn ein wahres Schülerideal jenseits dieser Möglichkeiten!

[2]) E. Storz, a. a. O., 255.

und diese gründet sich auf das, was ich von der Jugend höre." Damit meinte sie gerade die neuen Erscheinungen in der katholischen Jugendbewegung. Wo immer der katholische Priester mithelfen kann, sammelnd und einigend diese Hoffnung zu stärken, wird er der Kirche und dem Vaterlande die größten Dienste leisten.

Die ganze Jugendbewegung darf nicht vergessen, daß der 1909 gestorbene Pädagog Friedrich Paulsen, der nie genug für die Freiheit eintreten konnte, ein Jahr vor seinem Tode seine Erfahrungen in den Ruf ausklingen ließ: „Zurück zur educatio strenua der Vorzeit mit ihren drei Imperativen: Lerne gehorchen! Lerne dir etwas versagen! Lerne dich selbst verleugnen!" Außerhalb der Kirche war er ein verblendeter, aber edler und aufrichtiger Kämpfer gegen die katholische Kirche gewesen; zuletzt sah er sich genötigt, ihr also zu huldigen.

Professio religiosa in articulo mortis unter dem neuen Recht.

Von P. Philipp Hofmeister O. S. B., Abtei Neresheim.

Pius X. verlieh in der Audienz des Sekretärs der Religiosenkongregation am 3. September 1912 allen Orden, Kongregationen, ebenso allen religiösen Genossenschaften ohne Gelübde das Privileg, daß ihre Novizen in Todesgefahr die heiligen Gelübde ablegen können.[1]) Dieses Privileg wurde zu einer Zeit erteilt, in der die Vorarbeiten für die Kodifizierung des kanonischen Rechtes bereits zu einem gewissen Abschluß gekommen waren, denn 1912 wurde schon der Entwurf zur Meinungsäußerung an die Bischöfe des ganzen Erdkreises übersandt. Die Vermutung, daß auch die Kodexkommission auf die Erteilung des genannten Privilegs einen Einfluß hatte, wird wohl nicht ganz unbegründet sein. Umsomehr muß es auffallen, daß dieses Privileg im neuen kirchlichen Rechtsbuche sich nirgends erwähnt findet. Unter Berufung auf can. 4, nach dem Privilegien und Indulte, die vom Apostolischen Stuhle physischen oder moralischen Personen verliehen wurden und noch im Gebrauche und nicht widerrufen sind, auch fernerhin bestehen bleiben, lehren die Kanonisten, daß das genannte Privileg auch noch nach dem Erscheinen des Kodex Geltung habe, z. B. Prümmer, Manuale iuris ecclesiastici ²1920, 271; Jansen, Ordensrecht ²1920, 117 f.; Leitner, Ordensrecht 1919, 376, der zunächst wegen can. 555, § 1, n. 2, wonach das Noviziat ein volles Jahr dauern muß, zweifelt

[1]) A. A. S. 4, 589.

dann aber erklärt, Pius X. nenne das genannte Recht ein Privileg, also möge es bestehen bleiben, und S. 381 sagt er, die professio in articulo mortis sei unter neuem Rechte gegenstandslos geworden, indes gehen Privilegien nicht dadurch verloren, daß sie ihres Inhalts beraubt werden (can. 77); Egger, Das neue Ordensrecht 1919, 21 meint, von einer solchen Profeß sei im neuen Kirchenrecht keine Rede, sie habe jedenfalls nicht die Rechtswirkung wie die eigentliche Profeß; er drückt sich also nicht genau aus, verweist dann aber noch auf Kreusen-Vermeersch, Summa novi iuris 1919, nach denen das Privileg von 1912 auch unter neuem Rechte noch gelte. Biederlack-Führich, de religiosis [2]1919, berührt diese Frage nicht. Im Folgenden soll nun die genannte Frage, ob auf Grund des Privilegs von 1912 nach dem 19. Mai 1918 ein Novize in der Todesstunde Profeß ablegen könne, untersucht werden, zuvor aber zum besseren Verständnis die Geschichte dieses Privilegs kurz dargestellt werden.

Eine ganze Reihe abendländischer Mönchsregeln kennt als Prüfungszeit für den Ordensberuf ein Jahr. Die Benediktinerregel sagt in c. 58 ausdrücklich, der Novize betrachte, esse und schlafe in der Zelle der Novizen; nach dem Verlauf von zwei Monaten werde ihm die Regel vorgehalten, ebenso nach weiteren sechs und dann nochmals vier Monaten, dann erst soll er in die Gemeinde aufgenommen werden. Ihr schließen sich an die Regeln des Ferreolus, Fruktuosus, die Regula Magistri, nur manche gestatten eine Kürzung dieser Prüfungszeit auf sechs Monate oder gar nur 40 Tage. Mit der Ausbreitung der Benediktinerregel dürfte auch das einjährige Noviziat zur Herrschaft gelangt sein und als Norm gegolten haben, die aber nicht immer befolgt wurde. In Cluny umfaßte schon früh, wie es scheint, später ganz sicher, die Probezeit kein volles Jahr; es war dem Abte anheimgestellt, die Novizen zur Profeß zuzulassen, wann er wollte. Petrus der Ehrwürdige beklagt sich, daß zu seiner Zeit das Noviziat oft nicht einmal einen ganzen Tag dauere und schreibt wenigstens einen Monat vor.[1]) Auch das Generalkapitel der Zisterzienser hatte Anlaß, gegen Ablegung der Profeß vor Ablauf der einjährigen Probezeit einzuschreiten; z. B. verbot es 1203 dem Abte von Maulbronn, ein ganzes Jahr hindurch die Abtsstalle zu betreten, da er einen Novizen vorzeitig zur Profeß zugelassen hatte. Die Vorschrift, daß das Noviziat ein ganzes Jahr zu dauern habe, galt daher nicht als iuris publici, sondern nur iuris privati, sie war keine lex perfecta, sondern nur imperfecta, das heißt eine vor Ablauf des vorgeschriebenen Probejahres abgelegte Profeß war gültig. Diesen Standpunkt nehmen auch die Dekretalen Gregors IX. ein. Im c. 16, X, 3. 31, einem Schreiben Innozenz' III. an den Erzbischof von Pisa ist uns erzählt, daß in dieser Diözese Mönche und Nonnen bisweilen Kleriker und Laien, Gesunde und

[1]) Migne 189, 1036.

Kranke, die in das Kloster eintreten wollten, aufnahmen, indem sie dieselben teilweise nur durch Nicken ihren Willen kundgeben, teilweise aber auch ohne vorhergehende Probezeit die Gelübde ablegen ließen. Solches Handeln brachte manche Mißbräuche mit sich, da manche, die während einer Krankheit ins Kloster gekommen und daselbst Gelübde abgelegt hatten, nach ihrer Genesung wieder in die Welt zurückkehren wollten. Aber auch Gesunde, die ohne entsprechende Prüfungszeit aufgenommen wurden, wollten den Habit wieder ablegen und heiraten. Es ergab sich nun die Frage, ob eine solche vor Ablauf der vorgeschriebenen Prüfungszeit abgelegte Profeß gültig sei oder nicht. Innozenz erklärt nun, daß die Prüfungszeit eingeführt sei „non solum in favorem conversi, sed etiam monasterii, ut et ille asperitates istius et istud mores illius valeat experire", aber bei vorzeitiger Profeß „uterque renunciare videtur ei, quod pro se noscitur introductum". Mit gegenseitigem Einverständnis konnte somit die Noviziatszeit verkürzt werden, und obwohl die Regel ein ganzes Jahr zur Prüfungszeit vorschrieb, so galt doch eine vor Ablauf desselben abgelegte Profeß als gültig, denn „multa fieri prohibentur, quae si facta fuerint, obtinent roboris firmitatem".

Die Gelübdeablegung der Kranken, besonders der dem Tode Nahen war in der damaligen Zeit nichts Auffallendes. Im 11. und 12. Jahrhundert war es keine Seltenheit, daß Gläubige, besonders Vornehme, wenn das letzte Stündlein kam, den Habit nahmen, Gelübde ablegten und unter dem Gebet der Brüder den Tod erwarteten. Diese Profeß in der Todesstunde nannte man „suscipere ad succurrendum". Im Anschluß an die Consuetudines Cluniacenses bestimmen die Consuetudines Hirsaugienses[1]) ausdrücklich, daß die Aufnahme der Gewohnheit gemäß und nach der Benediktinerregel vor Ablauf eines vollen Jahres nicht zu gewähren sei, ausgenommen den Kranken (l. I. c. 2 f.), und daß ein Novize, der während seiner Krankheit Profeß ablegt, allen übrigen Novizen vorgeht, auch wenn er der letzte unter diesen war; haben aber auch diese Profeß abgelegt, so soll er seinen früheren Platz wieder einnehmen und wenn „saecularis ad extrema veniens monasticari se petierit", so muß derjenige, der in Todesgefahr die benedictio empfangen und wieder gesund wird, nachher seine Profeß erneuern (l. V, c. 75 f.). Die römische Kurie hieß den Brauch, den Schwerkranken und Sterbenden auf dem Sterbelager den Mönchshabit anzuziehen, gut, indem sie ihn öfters ihren Klosterprivilegien einfügte und dadurch den Gläubigen ein Begräbnis im klösterlichen Friedhof sicherte.[2]) Bemerkenswert dagegen ist es, daß die ältesten consuetudines der Kartäuser von Gnigo († 1137)[3]) diese professio in articulo mortis nicht kennen;

[1]) Migne 150, 1003.
[2]) Vgl. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrh., 1910, II, 132 f.
[3]) Migne 153, 683 und 747.

sie bestimmen nur in c. 22, n. 2: si in ipsa examinatione laudabiliter se habens mortuus fuerit, quidquid pro professo et sacrum habitum gestante facimus, pro eo similiter faciemus und ebenso c. 75 für die Novizen der Laienbrüder. Die Kartäuser kannten demnach die professio in articulo mortis nicht, ließen aber offenbar einem verstorbenen Novizen dieselben Suffragien wie einem Professen zukommen. Diese verschiedene Behandlung der Novizen in der Todesstunde ist auffallend. Es hat den Anschein, als ob die Kartäuser durch ihren Brauch einigen Mißständen, die die professio in articulo mortis mit sich brachte, vorbeugen wollten. Solche Mißstände fanden sich wirklich in damaliger Zeit. Die Mönche rieten nämlich bisweilen in damaliger Zeit den Gläubigen, während ihrer Krankheit Profeß abzulegen, um nach ihrem Tode das hinterlassene Vermögen an sich ziehen zu können. Unter Alexander II. erschien z. B. ein Parochiane der Erzdiözese Reims vor dem Papst und klagte, daß Abt und Brüder des Klosters St. Remigius, als er schwer krank darnieder lag, ihm rieten, ohne Zustimmung seiner Frau den Habit anzuziehen und ihnen die 20 Pfund, die er bei sich hatte, zu übergeben. Als er nun nach seiner Genesung, was er getan hatte, sich näher überlegte „quasi ad animum rediens“, zog er den Habit aus und forderte das Geld zurück. Die Mönche, unwillig darüber, legten ihn in harte Fesseln, entzogen ihm zwei Tage lang die Speisen, um ihn zu einem Eid zu zwingen, daß er das besagte Geld von ihnen nicht wieder zurückfordern werde. Alexander II. erklärte nun die Profeß für ungültig, da er sie ohne Zustimmung seines Weibes abgelegt habe.[1]) Das Streben nach Besitz hat überhaupt öfters die Mönche zu solchen Handlungen veranlaßt.[2])

Um den Mißständen, die eine Profeß ohne entsprechende Prüfungszeit mit sich brachte, abzuhelfen, schrieb Innozenz IV. 1243 dem Dominikanerorden die einjährige Noviziatszeit, die „in subsidium fragilitatis humanae regulariter institutus“, sub poena excommunicationis vor und erklärte eine früher abgelegte Profeß ohneweiters für nichtig, welche Vorschrift Alexander IV. auf die Franziskaner und Bonifatius VIII. auf alle Mendikanten ausdehnte.[3]) Damit war wenigstens für die genannten Orden die professio in articulo mortis beseitigt; in den übrigen Orden konnte auch fernerhin vor Ablauf des ganzen Noviziatsjahres Profeß abgelegt werden; erst das Tridentinum (sess. 25 de regularibus, c. 15) erklärte die vorausgehende einjährige Noviziatszeit zur Gültigkeit notwendig und damit war für alle Orden die Möglichkeit einer frühzeitigen professio religiosa aus der Welt geschafft.

---

[1]) Migne 200, 298.

[2]) Vgl. c. 1, C. XVII, q. 1 und c. 3. X 3. 27.

[3]) c. 2, 3 III 14 in VI°.

In ein neues Stadium trat jedoch diese Profeß wieder ein, als Pius V. „Summi Sacerdotii“ 23. August 1570[1]) auf Bitten der Dominikanerinnen deren Novizinnen das Privileg verlieh, in die Hand der Oberin vor Ablauf des ganzen Noviziatsjahres in der Todesstunde Profeß zu machen, wenn nämlich nach dem Urteil des Arztes ihr Ableben bevorsteht, jedoch nur unter der Bedingung, daß sie das zur Gelübdeablegung erforderliche Alter, somit wenigstens das 16. Lebensjahr zurückgelegt haben. Ergänzend fügten Entscheidungen der Konzilskongregation aus den Jahren 1641 und 1744 noch hinzu, daß solche professio in articulo mortis dem Kloster keinen Anspruch auf die Dos, bezw. Erbschaft gewähre.[2]) Durch weitere Verleihung dieses Privilegiums an andere Orden wie auch durch Privilegienkommunikation wurde es im Laufe der Zeit auf fast alle Orden ausgedehnt; die neueren Kongregationen erhielten dasselbe meist in ihren Konstitutionen verliehen. Den Abschluß der Entwicklung erlangte dieses Privileg durch Pius X., der es 1912, wie oben bemerkt, auf alle Orden, Kongregationen und religiösen Genossenschaften ausdehnte unter denselben Bedingungen wie einst den Dominikanerinnen: Das Noviziat mußte begonnen, die Zulassung durch den Obern des Noviziatshauses vorgenommen sein; außer den Profeßgnaden hatte jedoch diese professio in articulo mortis keine Wirkung; wenn daher ein solcher Novize intestatus starb, so konnte das Kloster dessen Vermögen und Rechte nicht beanspruchen. Wurde aber ein Novize, der in der Todesstunde die Gelübde abgelegt hatte, wieder gesund, so mußte er die Noviziatszeit rechtmäßig vollenden und nochmals Profeß ablegen. Die professio in articulo mortis wurde somit an eine Resolutivbedingung geknüpft, d. h. für den Fall der Wiedergenesung war von vornherein von allen Wirkungen der Profeß dispensiert.

Die historische Betrachtung hat uns gezeigt, daß die Ablegung der professio in articulo mortis als besonderes Privileg nur einem einzigen Orden erteilt wurde, das dann immer mehr und mehr ausgedehnt wurde, bis es schließlich 1912 per modum legis allen religiösen Genossenschaften verliehen wurde; aus einem Privileg, das nur einem Orden, wurde ein solches, das einem ganzen Stande zukam. Diesen Unterschied von besonderen und allgemeinen Privilegien kennt auch das neue Recht. Die can. 118 bis 124 enthalten die allgemeinen Privilegien, sogenannte Standesprivilegien der Kleriker, durch die denselben besondere Vorrechte gegenüber den Laien eingeräumt werden; ebenso sind im Kodex die Standesprivilegien der Religiosen aufgeführt can. 613 bis 625. Als solche sind genannt: Die Exemtion der eigentlichen Orden, das ius quaeritandi der Mendikanten und das Privileg der regierenden Regular-

---

[1]) Bei Vermeersch, de relig. institutis et personis [2]1904, II, 329 f.
[2]) Santi-Leitner, Praelectiones iuris canonici [4]1903, III, 290.

äbte, sich die Abtsbenediktion geben zu lassen und nach Empfang derselben die Pontifikalien zu tragen. Aber auch noch an anderen Stellen des Kodex finden sich Privilegien, die allen exemten Genossenschaften oder wenigstens denen mit feierlichen Gelübden zukommen, z. B. can. 1225 das Privileg, auf dem coemeterium des Klosters auch Nichtprofessen zu begraben, can. 1291, § 2, das Privileg, innerhalb der Fronleichnamsoktav auch extra ecclesiae ambitum eine Prozession abhalten zu dürfen. Bisweilen ist auch ein früheres Privileg verborgen in dem Worte Ordinarius; als Beispiel möchten wir auf can. 990, § 1, verweisen, in dem den Ordinarien, somit auch den höheren Ordensobern (can. 198, § 1) das Recht gegeben wird, von den meisten Irregularitäten, die durch ein geheimes Delikt entstanden sind, zu dispensieren. Dieses Recht ward den Bischöfen bereits durch das Tridentinum sess. 24, de ref. c. 6, zuteil und wurde schon unter Pius V. den Regularprälaten durch Privileg verliehen, manchen sogar, z. B. den Aebten der kassinensischen Kongregation in weiterem Umfange als den Bischöfen. Vermißt dagegen wird im Kodex das für die Seelsorge praktische Privileg der Regularen, von den den Bischöfen a iure reservierten Zensuren die Säkularen lossprechen zu können. Allein diese Vergünstigung beruhte weniger auf einem ausdrücklichen Privileg, als auf einer probablen Meinung mancher Kanonisten und auf einer stillschweigenden Delegation der Bischöfe. Bei der Tendenz des Heiligen Stuhles, in der Seelsorge die Religiosen ganz dem Ordinarius loci zu unterstellen, darf es uns nicht wundern, wenn dieses bisher von den Regularen ausgeübte Privileg nicht in den Kodex überging. Alle diese oben genannten Privilegien haben eine ähnliche Entwicklung durchgemacht, wie das Privileg der professio in articulo mortis; sie waren einst einem einzelnen Kloster oder Orden verliehen und wurden später auf ähnliche Genossenschaften per modum legis ausgedehnt, aus einem besonderen Privileg wurde ein allgemeines.

Die angeführten Beispiele dürften zur Genüge zeigen, daß eine ganze Reihe von Privilegien, die einst einzelnen Orden gewährt wurden, jetzt in das allgemeine Rechtsbuch übergegangen sind, ein privilegium commune für alle religiösen Genossenschaften gleicher Art, z. B. für die exemten Genossenschaften, für alle Regularen, alle Mendikanten, die regierenden Regularäbte geworden sind. Da muß es uns nun ganz besonders auffallen, daß die Vergünstigung, in Todesgefahr schon vor Ablauf der kanonischen Noviziatszeit die Gelübde ablegen zu dürfen, die doch bereits 1912 allen religiösen Genossenschaften per modum legis erteilt wurde, nicht in den Kodex aufgenommen wurde. Mit gutem Grunde darf man daraus schließen, daß die professio in articulo mortis in Zukunft nicht mehr möglich ist. Gemäß can. 6, n. 1, sind alle leges sive universales sive particulares, die den Vorschriften des Kodex entgegen sind, abgeschafft;

unter diese leges particulares fallen aber ohne Zweifel auch jene Privilegien, die per modum legis einem ganzen Stande erteilt wurden. Somit ist das genannte Privileg durch can. 6, n. 1 abgeschafft. Den Gedanken, daß Privilegien, die per modum legis erteilt wurden, durch ein nachfolgendes Gesetz widerrufen werden können, spricht auch der Kodex in can. 71 aus, wenn er sagt: per legem generalem revocantur privilegia in hoc Codice contenta.

Noch durch einen anderen Umstand wird unsere Auffassung gestützt. Das Privileg von der professio in articulo mortis hatte die Wirkung, daß der Novize, der sie abgelegt, wenn er starb, nicht bloß vor Gott, sondern auch vor dem Forum der Kirche als professus, als wirklicher religiosus galt. Dies hatte zur Folge, daß er nach seinem Tode auf dieselben Suffragien Anspruch hatte wie jeder andere Professe. Diese Wirkung, nämlich das Anrecht auf die Suffragien eines Professen, ist nun auch im Kodex enthalten, wenn can. 576, § 2, vorschreibt: „Novitii privilegiis omnibus ac spiritualibus gratiis religioni concessis gaudent et si morte praeveniantur, ad eadem suffragia ius habent, quae professis praescripta sunt.“ Aus diesem Kanon läßt sich entnehmen, daß der Gesetzgeber durchaus nicht die professio in articulo mortis vergessen hat, oder vielmehr glaubte, sie sei schon durch can. 4 gewährleistet. Der zweite Teil des can. 567, § 2, scheint vielmehr ein Ersatz zu sein für die einstige professio in articulo mortis. Was der Kodex hier bestimmt, ist nichts anderes als das, was wir bereits oben in den consuetudines Cartusianae des 12. Jahrhunderts gefunden haben.

Eine Schwierigkeit ist noch zu lösen. In can. 4 sind alle Privilegien und Indulte, die vom Apostolischen Stuhl bis zum Erscheinen des Kodex physischen oder moralischen Personen gegeben wurden, die noch im Gebrauche und nicht widerrufen sind, auch noch für die Zukunft anerkannt, es sei denn, daß sie ausdrücklich durch die Kanones des Kodex aufgehoben sind. Ist unter die Privilegien, deren Bestand von neuem garantiert wird, nicht auch das von der professio in articulo mortis zu rechnen? — Nein. Berücksichtigt man die oben angeführte Tatsache, daß jene Privilegien, die allen religiösen Genossenschaften gleicher Art zukommen, in den Kodex aufgenommen sind, so kommt man unter allen Umständen zum Resultate, daß durch can. 4 nur jene Privilegien rekognosziert sind, die einzelnen oder mehreren physischen oder moralischen Personen, aber nicht allen gleicher Art gegeben sind, d. h. solche Privilegien, die einzelnen oder mehreren Personen unter spezieller Berücksichtigung der örtlichen, sachlichen oder persönlichen Verhältnisse gewährt wurden. Als Beispiel möchten wir hier etwa nennen das Privileg für den Gründer eines Klosters und dessen Familie, die Klausur des von ihm gegründeten Klosters zu betreten oder das Privileg für einen Abt, auch außerhalb seines eigenen Klosters nach Pontifikalritus den Gottesdienst feiern zu können. Soll can. 4 richtig

erklärt werden, so darf er nicht aus den übrigen Kanones des Kodex herausgerissen, sondern muß in den Rahmen des ganzen Kodex hineingestellt werden.

Wenn wir nun aus den angeführten Gründen die Anschauung vertreten, daß das 1912 allen religiösen Genossenschaften gewährte Privileg durch den Kodex aufgehoben ist, so wollen wir nicht die Möglichkeit leugnen, daß vorläufig in vielen Orden noch in der Todesstunde ein solches Gelübde abgelegt werden kann. Bis die vom Heiligen Stuhl allen Orden vorgeschriebene Rekognoszierung ihrer Privilegien vorgenommen ist, bleiben nämlich alle früheren Privilegien in Kraft. Somit kann in religiösen Genossenschaften, die schon vor 1912 das genannte Privileg hatten, auch noch vorläufig die Profeß in der Todesstunde abgelegt werden. Ob diese alten Privilegien auch rekognosziert werden, dürfte zu bezweifeln sein. Allein auch wenn der Heilige Stuhl dieselben abschafft, so kann trotzdem ein Novize in der Todesstunde Gelübde ablegen; diese haben dann aber vor dem Forum der Kirche keine Bedeutung, sie sind kein Rechtsakt, sondern nur ein Devotionsakt, der nicht in die Hand des Obern oder dessen Delegaten abgelegt werden muß, sondern auch in die Hand des Beichtvaters abgelegt werden kann. Der so verstorbene Novize ist dann vor dem Forum der Kirche kein Religiose im rechtlichen Sinne, und wir sind nicht berechtigt, das Kreuz seines Grabes mit der Beifügung „in morte professus“ zu schmücken und ihn mit diesem Titel dem Nekrologium der Mönche einzuverleiben.

Die Zurückversetzung der Kleriker in den Laienstand nach dem neuen Rechte.

Von P. Gerard Oesterle O. S. B., Abtei St. Josef, Coesfeld i. W.

Der neue Kodex enthält in seinem zweiten Buche einen eigenen Titel (VI.) de reductione clericorum ad statum laicalem. Noch andere Teile des Gesetzbuches, wie z. B. das Ordens- und Strafrecht, enthalten Bestimmungen über unseren Gegenstand.

Von der reductio ad statum laicalem oder Laizisierung, wie Stutz[1]) sich ausdrückt, ist die saecularizatio oder das indultum perpetuum pro religiosis manendi extra claustra[2]) wohl zu unterscheiden. Von Laizisierung kann nur bei jenen Personen die Rede sein, welche wenigstens die klerikale Tonsur empfangen haben;[3]) säkularisiert werden nur jene, welche Ordensgelübde abgelegt haben.

---

[1]) Der Geist des Codex iuris canonici S. 77, Anm. 6.
[2]) Can. 633.
[3]) Can. 103, § 1.

Eine dogmatische[1]) Rückversetzung in den Laienstand gibt es nicht; es sei denn, daß die Weihe selbst ungültig war wegen Anwendung von physischer Gewalt (vis absoluta)[2]) oder wegen mangelhafter Intention.[3]) Wohl aber ist eine kirchenrechtliche Laizisierung möglich. Doch nach Empfang der höheren Weihe ist diese nicht eine völlige, mit anderen Worten, trotz der Laizisierung bleibt die Verpflichtung zum Zölibat, abgesehen vom Falle des can. 214, wovon später die Rede.[4])

I. Subjekt der Laizisierung.

Nach dem heutigen Rechte[5]) können alle Kleriker laizisiert werden, mögen sie erst die Tonsur und die niederen Weihen, oder bereits die höheren Weihen empfangen haben, mögen sie dem Welt- oder Ordensklerus angehören.

II. Rechtliche Normen zur Laizisierung

1. Der Kleriker mit höheren Weihen.

Can. 211 weist uns für die Laizisierung eines Maioristen einen vierfachen Weg, nämlich: a) Durch Reskript des Heiligen Stuhles; b) Dekret der römischen Behörden; c) Richterspruch nach can. 214; d) Degradation; im letzten Falle haben wir es mit einer Strafversetzung in den Laienstand zu tun.

a) Durch Reskript des Heiligen Stuhles. Wer gemäß den can. 36 bis 62 (de rescriptis) das rescriptum reductionis ad statum laicalem erhalten hat, darf sich insoweit als Laie betrachten, als das Schreiben der römischen Behörde ihn dazu ermächtigt.[6])

b) Durch Dekret der römischen Behörden. Die Frage, ob eine Weihe überhaupt gültig war; die Frage ferner, ob durch

---

[1]) Trid. sess. 23 de sacr. Ord., cap. IV; can. IV. Leitner, Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, § 36, S. 254 f., mit Literatur; vgl. den berühmten Fall des Priesters Andrea Arena aus Cercola: Linzer „Quartalschrift" 1914, S. 160.

[2]) Santi-Leitner[4], Praelectiones Juris Can. l. 11, n. 13. pag. 128; Hinschius, Kirchenrecht I, § 14, III., S. 110 und Anm. 2. Benedikt XIV., de Synodo dioeces. lib. XII, cap. IV, n. 11.

[3]) Titius, dum Episcopus ei confert Ordinem Subdiaconatus, interna mentis intentione renuit, nec vult vere accipere Ordinem illum nec contrahere obligationem perpetuae castitatis; deinde eodem prorsus modo ordinatur diaconus. (S. Off. 2. März 1842; Collectanea S. C. de Propag. Fide n. 946.)

[4]) Can. 213, § 2: clericus maior obligatione coelibatus tenetur. Von der Verpflichtung zum Breviergebet spricht der Kanon nicht; Stutz l. c. scheint eine solche anzunehmen, wenn er schreibt: Eine völlige Laizisierung, die weder die Verpflichtung zur Ehelosigkeit noch die andere zum Breviergebet zurückläßt, gibt es nur im Falle des can. 214.

[5]) Can. 211, 648, 669, 2387.

[6]) Ueber den Fall Talleyrand siehe Santi-Leitner, l. c. IV. 6, n. 6, p. 208. Das „vesti laicae reddi" wurde von Napoleon I. interpretiert als „statui laico reddi".

eine gültige Weihe der Kleriker auch die klerikalen Verpflichtungen übernommen hat, kann entweder im Disziplinarverfahren oder im Prozeßverfahren entschieden werden. Welches Verfahren eingeleitet wird, darüber entscheidet die kompetente römische Behörde. Wird nämlich ein Antrag gegen die Pflichten oder gegen die Gültigkeit der Weihe gestellt, so muß das diesbezügliche Schriftstück an die heilige Sakramentenkongregation gerichtet werden; wird jedoch die Gültigkeit der Weihe wegen eines wesentlichen Mangels bei der Weihespendung selbst angefochten, so ist das heilige Offizium für das Urteil die zuständige Behörde. Die Kongregation bestimmt nach Einsicht der Akten, ob zur Erledigung der Frage ein Verfahren auf dem Verwaltungswege eingeschlagen werden soll oder auf gerichtlichem Wege.[1]) Erkennt die römische Behörde auf gerichtliches Verfahren, dann sendet sie den Klageantrag an den geistlichen Gerichtshof jener Diözese, welche dem Kleriker zur Zeit seiner Weihe als eigene (propria) im Sinne des Kirchenrechtes galt. Setzt jedoch der Antrag einen wesentlichen Mangel (defectus substantialis) bei Erteilung der Weihe und damit deren Ungültigkeit voraus, dann erkennt in erster Instanz der Gerichtshof jener Diözese, wo die Weihe gespendet wurde. Für die Appellation gelten die Vorschriften der can. 1594 bis 1601.[2])

Wird jedoch das Disziplinarverfahren eingeleitet, dann entscheidet die Kongregation selbst die Frage; die kompetente bischöfliche Behörde führt nur den Informativprozeß.[3]) Ist das Ergebnis der Beratungen für den Kleriker günstig, dann erläßt die Kongregation das decretum[4]) reductionis ad statum laicalem.

Mehr Schwierigkeit bietet:

c) Der Richterspruch bei gegebenem Tatbestand des can. 214:

§ 1. Clericus qui metu gravi coactus ordinem sacrum recepit nec postea, remoto metu, eandem ordinationem ratam habuit saltem tacite per ordinis exercitium, volens tamen per talem actum obligationibus clericalibus se subiicere, ad statum laicalem, legitime probata coactione et ratihabitionis defectu, sententia iudicis redigatur, sine ullis coelibatus ac horarum canonicarum obligationibus.

§ 2. Coactio autem et defectus ratihabitionis probari debent ad normam can. 1993 bis 1998.

Kläger gegen die Gültigkeit der Weihe kann der Kleriker selbst sein oder der Ordinarius, dem der Kleriker untersteht oder in dessen Diözese er geweiht ist; strebt jedoch der Geweihte nur eine Nichtigkeitserklärung der klerikalen Verpflichtungen an trotz empfangener

---

[1]) Can. 1993, § 1. — [2]) Can. 1993, § 2. — [3]) Can. 1993, § 3.

[4]) decretum = Erlaß der römischen Kongregationen auf dem Disziplinarwege; siehe Wernz, Jus Decret. I, n. 143; ferner Acta Apostolicae Sedis.

Weihe, so ist der Kleriker allein kompetent, als Kläger aufzutreten.[1]) Der Prozeß in Weiheangelegenheiten wird ähnlich wie ein Eherechtsprozeß geführt;[2]) daher urteilt ein Kollegium von drei Richtern;[3]) es wird von Rechts wegen ein defensor vinculi bestellt,[4]) welcher dieselben Rechte und dieselben Pflichten hat wie der defensor vinculi matrimonialis.[5]) Mag nun die Klage gegen die Gültigkeit der Weihe selbst oder nur gegen die Verpflichtungen aus derselben erhoben werden, in keinem Falle darf der Kleriker weiterhin seine Weihegewalt ausüben.[6]) Freiheit von den Verpflichtungen, die sich aus dem Empfange der Weihe ergeben, erlangt der Kläger erst, wenn zwei richterliche Entscheidungen gleichermaßen zu seinen Gunsten lauten.[7]) Die Appellation in diesem Prozesse wird nach den can. 1986 bis 1989 geregelt.[8])

Can. 214 hat einen bestimmten, wohl am häufigsten vorkommenden Klagegrund gegen die Verpflichtungen des Klerikalstandes im Auge, nämlich die schwere Furcht beim Empfange der Weihe.

Zunächst geben wir den Begriff der Furcht mit seinen Unterabteilungen, um dann zu prüfen, welche Art von Furcht genügt, um den Nichtigkeitsprozeß der klerikalen Verpflichtungen mit Erfolg antreten zu können.

Metus secundum Ulpianum „est mentis trepidatio, instantis vel mox futuri periculi causa“. Sive est mentis passio et motus animi, fugientis aliquod malum sibi imminens.

Eingeteilt wird die Furcht:

I. ratione modi, quo infertur in metum juste et injuste illatum. Juste illatus dicitur, quando is, qui illum patitur, eidem causam sua improbitate praebuit v. g. committendo flagitium, propter quod carceris etc. timore angitur. Injuste incussus est, quando innocens, nihil mali promeritus, aliena, mortem, mutilationem, vel aliud malum minitantis, improbitate vexatur. Hic metus potest esse directe incussus ad extorquendum aliquem actum vel simpliciter, qui dicitur indirecte incussus.

II. Ratione qualitatis in metum gravem et levem. Metus gravis est, qui in virum constantem cadit; secus est levis. Metus gravis duplex est, videlicet absolute gravis et respective gravis. Prior dicitur ille, qui est de tali malo, quod cuilibet viro constanti est formidabile, eumque merito commovere potest: et talis est metus mortis, mutilationis, cruciatus atrocis, exilii, carceris diuturni, gravis infamiae, amissionis status honorifici, amissionis bonorum vel omnium vel notabilis partis, excommunicationis iniustae etc. Metus respective gravis est, qui est alicuius mali, quod etsi viro forti non sit formidabile, tamen foeminae,

---

[1]) Can. 1994. — [2]) Can. 1995. — [3]) Can. 1576, § 1, 1°. — [4]) Can. 1586. — [5]) Can. 1996. — [6]) Can. 1997. — [7]) Can. 1998, § 1. — [8]) Can 1998, § 2.

puero, seni, homini meticuloso merito formidandum videtur. Metus reverentialis est gravis et in virum constantem cadens, si ad metum reverentialem (filii respectu patris, subditi respectu domini) alia concurrunt adminicula: qualia sunt asperitas vultus, indignatio, exprobratio, mala tractatio, rixae, aut talium subeundorum probabilis aestimatio, preces importunae et repetitae. Diese Furcht wird beim Empfange der Weihe wohl am ehesten sich einstellen.

III. Ratione causae in eum, qui infertur a causa necessaria sive extrinseca vel intrinseca, ut si a morbo, periculo naufragii, vel alia causa naturali oritur: et in eum, qui infertur a causa libera creata si v. g. incutitur ab homine.[1])

Metus levis scheidet als Klagegrund aus, wie can. 214 und die Doktrin[2]) deutlich beweisen. Dagegen ist metus gravis, sive absolute sive respective gravis,[3]) certo, si directe, forsan etiam, si indirecte[4]) incussus, ohne Zweifel jener Klagegrund,

---

[1]) Schmalzgrueber, Jus ecclesiasticum universum, tom. I. p. V, tit. 40, n. 2 bis 6; vgl. Fagnani, Comment. in Decret. lib. I. De his, quae vi metusve causa fiunt n. 17 ssq. Santi-Leitner, l. c. I, 40, n. 5.

[2]) Schmalzgrueber, l. c. tom. I, p. III, tit. XI, n. 24; Fagnani, l. c. lib. III, de Baptismo, c. Maiores, n. 92.

[3]) Can. 2205 spricht von metus gravis, etiam relative tantum.

[4]) Santi-Leitner, l. c. lib. I, tit. XI, n. 13, erklärt die Verpflichtungen des Klerikalstandes für unverbindlich, si subdiaconatus et reliqui maiores ordines suscipiantur sub metu gravi externo injuste et directe incusso ad ordines suscipiendos. Genügt schon metus indirecte incussus? Eine Analogie bietet die Ehe. Das Hindernis der Furcht macht die Ehe ungültig ipso iure. Genügt hier metus indirecte incussus? Die römische Rota vertritt fast durchgehends die Ansicht, daß die Furcht eingeflößt sein muß directe ad extorquendum consensum; vgl. Acta Apostolicae Sedis II, 887; III, 167; 245; V, 255, 466; VIII, 46, 110; 187, 201, 326, 488; XI, 25, 90, 194, 291. Nur eine Entscheidung fand ich, wo der metus indirecte incussus folgendermaßen erwähnt wird: metus, qui directe incutitur ad extorquendum consensum, seu ad extorquendum matrimonium, quamvis doctores magnae notae contradicant (Schmalzgrueber, lib. IV, t. 1, n. 398; Lugo, de Just. et Jur., n. IX, 175 seq.; A. A. S. VIII, 326). Schmalzgrueber verteidigt eingehend die Ansicht, daß auch metus indirecte incussus das Ehehindernis hervorrufe. Nach Auffassung der Rota müssen wir in can. 214 unter metus gravis den metus gravis directe incussus verstehen; doch meines Erachtens bleibt es dem kirchlichen Richter anheimgestellt, als Klagegrund auch metus gravis indirecte incussus gelten zu lassen. Für die Ungültigkeit der Profeß ex metu gravi verlangen manche Autoren metus directe incussus, cf. Wernz, l. c. III, tit. XXIV, n. 642, III; Schmier, Jurisprudentia Canonico-Civilis III, tr. I, p. I, cap. III, n. 109; Lezana, Summa Quaestionum v. Professio, n. 16; deutlich Fagnani, l. c. lib. III de Reg. cap. si quis n. 81. Zu bemerken ist noch, daß die Rota auch den metus relative gravis gelten läßt: A. A. S. III, 167, 245; V, 466; VIII, 201, 326, 488; XI, 194; ferner den metus reverentialis, si est gravis: A. A. S. III, 167, 245; V, 466; VIII, 46, 187, 326; XI, 195. Ob der metus injustus dies sein muß quoad substantiam, si nullo pacto debetur e. g. si agitur de poena ex delicto, quod commissum non est, licet iudex competens, et servaverit ordinem iuris, aut si delictum commissum

den can. 214 im Auge hat, wenn er von metu gravi coactus spricht. Die Frage ist nur: Kann oder muß mit den Worten des can. 214: metu gravi coactus auch metus iuste incussus aut metus a causa necessaria sive extrinseca sive intrinseca incussus verstanden werden?

Für eine bejahende Antwort scheinen zu sprechen:

a) Der Text selbst: metu gravi coactus. Der Text unterscheidet nicht zwischen metus iuste vel iniuste incussus, zwischen metus a causa libera vel necessaria incussus. Daher kommt das Axiom zur Anwendung: ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus. Dies umsomehr, als andere Canones genau unterscheiden, welche Art von Furcht gemeint ist; z. B. can. 1087 spricht von metus gravis ab extrinseco et iniuste incussus; can. 185 erklärt den Verzicht für ungültig, wenn er ex metu gravi, iniuste incusso gemacht wurde.

b) Der finis legis. Can. 214 will Klerikern, die gegen ihren Willen die klerikalen Verpflichtungen auf sich nehmen mußten, das Rechtsmittel an die Hand geben, sich derselben wieder zu entledigen. Nun ist es gleichgültig, ob der freie Wille von außen, wie z. B. durch Unglücksfälle, Todesgefahr oder von innen durch Zwangsgedanken behemmt wurde.

c) Gegen diese Auffassung spricht nicht das Wort coactus, im Sinne von äußerem Zwang. Wir sprechen im Deutschen von Zwangsgedanken: Gedanken, die dem Verstande durch krankhafte Dispositionen aufgenötigt werden; auch die Bestimmung des can. 214: probatione coacta spricht nicht dagegen. Direkt läßt sich die innere Nötigung nicht beweisen, aber indirekt durch Zeugenaussagen (can. 1754 ssq.), durch Sachkundige (can. 1792 ssq.), durch Mutmaßung des Richters aus dem ganzen Lebenslauf des Klerikers (can. 1828).

d) Nach can. 103, § 2 und 1684 darf ein Akt nur rückgängig gemacht werden, wenn metus gravis et iniuste incussus vorliegt. Also ist bei can. 214 der metus als iniuste incussus zu fassen, so könnte man einwenden. Dagegen ist zu bemerken: Can. 103 und 1684 handeln von juridischen Akten, welche der Gesetzgeber ipso iure für ungültig erklären kann; anders can. 214; er handelt vom Empfang der Weihe, die der Gesetzgeber nicht ipso iure wegen Furcht für ungültig erklären kann. Also besteht zwischen den beiden Canones und zwischen can. 214 ein Unterschied.

---

est, sed illam poenam minime meretur; sive quoad modum, si malum quidem debetur, sed non ab ea persona, aut non eo modo; v. g. agitur de poena inflicta a iudice incompetenti, aut non servato ordine iuris, licet delictum sit admissum et poena per se iusta; sive quoad substantiam simul et modum, quod ex dictis intelligitur. (Gasparri, de matrimonio, vol. II, n. 948, tertiae edit.) Vgl. darüber A. A. S. VIII, 326; XI, 25, 194.

e) Can. 2352 exkommuniziert solche, qui quoquo modo cogant virum ad statum clericalem amplectendum. Hier ist ohne Zweifel unter cogere die iniusta coactio a causa libera zu verstehen; also, so darf man annehmen, auch im can. 214. Dagegen ist zu bemerken: Can. 2352 spricht von amplecti statum clericalem, was durch Empfang der Tonsur geschieht (can. 108, § 1); can. 214 aber vom Empfang der höheren Weihen.

Trotzdem bin ich der Ansicht, daß in can. 214 mit den Worten: gravi metu coactus gemeint ist metus gravis, a causa libera iniuste incussus. Dafür sprechen folgende Gründe:

a) Can. 214 bildet den Abschluß der bisherigen Entwicklung des Kirchenrechtes bezüglich des Empfanges der Weihe unter dem Eindruck schwerer Furcht und der aus solcher Weihe hervorgehenden Pflichten. Nach der Rechtsregel (42 in VI⁰): Accessorium naturam sequi congruit principalis wurde früher der unter dem Einfluß schwerer Furcht Geweihte verpflichtet, dem accessorium einer gültigen höheren Weihe, nämlich dem Gebote des Zölibates und Breviergebetes nachzukommen. Später machte sich eine mildere Ansicht geltend, die Benedikt XIV. in die Worte zusammenfaßt: Juxta vigentem canonicam jurisprudentiam, si quis gravi veroque metu coactus, ad Ordinationem accedat, et Ordines suscipiat, valida quidem habeatur illius Ordinatio, et character Ordinis ipsius animae impressus; sed nihilominus eadem Ordinatio illicita reputetur, nec ordinatus adstrictus remaneat continentiae voto, quod adnexum est Ordini eidem collato.[1]) Fagnani[2]) unterschied noch zwischen Verheirateten und Ledigen. Die Verheirateten, die aus schwerer Furcht sich weihen ließen, wären nicht zum Zölibat verpflichtet; bezüglich des Unverheirateten sagt er: ardua est quaestio, an teneatur voto continentiae necne. Er behandelt die Frage ausführlich und löst die Schwierigkeiten zugunsten der Freiheit von den Pflichten der höheren Weihe.

Die Autoren,[3]) welche von der Weihe unter dem Einfluß schwerer Furcht und den daraus folgenden Verpflichtungen reden, verstehen zweifelsohne darunter metus iniuste incussus; ja sie

---

[1]) De Synodo dioec. l. XII, c. IV, n. II: Obsolevit vetus illa Ecclesiae Disciplina, quae coacte aut per vim Promotos ad Sacerdotium et Episcopatum duro subiciebat jugo servitutis, et observationis onerum et legum cuicumque Ordini impositarum. (Benedikt XIV., Eo quamvis, § 21, 4. Mai 1745.)

[2]) L. c. lib. III de Baptismo, c. Maiores, n. 92 ssq.

[3]) Schmalzgrueber, l. c. I, tit. XI, n. 24; lib. IV, tit. VI, n. 21 ssq.; Fagnani, l. c.; Benedikt XIV., de Synodo dioec. lib. XII, c. IV, n. II; Eo quamvis, § 21; Santi-Leitner, l. c. I, 11, n. 13; Philipps, Kirchenrecht, I, § 45, S. 454; Hinschius, Kirchenrecht, I, § 14, S. 111 mit Anm. 1; vgl. Stutz, l. c. S. 77, Anm. 6: Mit Gewalt und schwerer Drohung erzwungene Weihe.

schließen den metus iuste incussus[1]) und metus a causa necessaria incussus direkt aus als Entschuldigungsgrund für die Beobachtung des Zölibates.[2]) Für die Interpretation des can. 214 gilt demnach can. 6, 4°: In dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum.

b) In der kirchlichen Rechtssprache bedeutet coactio, cogere u. s. w. eine ungerechte Beeinflussung von Seite einer freien Persönlichkeit.[3])

c) Can. 1307, § 3, bestimmt: Votum metu gravi et iniusto emissum ipso iure nullum est. Daher dürfen wir in can. 214 den metus gravis als iniustus auffassen. Fagnani l. c. in cap. Maiores n. 101 schreibt: Joannes glossator tenuit ordinatum ad sacros ordines per metum, qui cadit in constantem virum, non teneri ad continentiam, ea ratione, quia integritas est res voti, non praecepti.

d) Can. 572 erklärt die Profeß für ungültig, wenn sie metu gravi abgelegt wird; nach can. 1307, § 3, und nach der bisherigen Doktrin[4]) müssen wir dabei an metus iniuste incussus denken; also auch bei can. 214.

---

[1]) Schmalzgrueber, l. c. I, tit. XI, n. 24: Certum est secundo, ab ea obligatione (coelibatus et officii divini) non eximi eum, qui metum gravem, sed iuste incussum passus est e. g. quia possidebat Beneficium certum Ordinem requirens, et ad hunc suscipiendum ab Ordinario compulsus est subtractione fructuum, privatione Beneficii etc., quia nullam vim injustam seu injuriam passus est, ob quam solam succurritur metum passo; vgl. Benedikt XIV., de Synodo dioeces., lib. XII, cap. IV, n. VII; Hollweck, Kirchliche Strafgesetze, § 207. Diese Art von Beeinflussung ist nach can. 1474 nicht mehr möglich. Er bestimmt: Si ad beneficium obtinendum susceptio alicuius ordinis requiratur, beneficiarius talem ordinem ante beneficii collationem iam receperit oportet. Nach can. 973, § 2: Ordinatus non post cogi ad superiores ordines recipiendos. Zur coactio ab intrinseco vgl. gl. in summa Causa XX, qu. III.

[2]) Fagnani, l. c. n. 116.

[3]) Can. 5, dist. 45; cc. 8, 10 C. XX, qu. 1; c. 12 X. III. 31; cc. 14, 15, X. IV. 1; cf. c. 28, X. IV. 1 = metu illato compulsae; c. 13. X. V. 2 in VI°; Trid. s. 25 de Reg., c. XVII sq.; Benedikt XIV., Eo quamvis, § 21; can. 971, 2352.

[4]) Santi-Leitner, l. c. III, 31, n. 12; Piat, Praelectiones Juris Reg. I, qu. 164, B. 3°; Wernz, l. c. III, n. 642, III. Bei Fagnani, l. c. lib. III de Reg., c. Nullus, n. 22, verglichen mit Fagnani, l. c. c. Si quis n. 81 ist metus = metus gravis iniuste incussus ad extorquendum consensum. Schmalzgrueber, l. c. III, 31, n. 174; Reiffenstuel, Jus Canonicum, III, 31, n. 161; Schmier, l. c. lib. III, tr. I, P. I, c. III, n. 109; Führich, de Religiosis, n. 90, 4, empfindet bei der Erklärung des metus gravis im can. 572, § 1, 4°, dieselbe Schwierigkeit, die im can. 214 gefunden werden kann. Er schreibt darüber: Quod metum attinet, dicit can. 1307, § 3: „Votum metu gravi et injuste emissum ipso iure nullum est." Attamen can. 572, § 1, Nr. 4, nihil habet de injustitia metus incussi et etiam can. 2352 excommunicatione nemini reservata plectit omnes, qui quoquo modo cogant ad religionem ingrediendam vel ad emittendam religiosam professionem tam solemnem quam simplicem, tam perpetuam quam temporariam. Quare videtur dicendum esse, aut omnem metum in ordine ad professionem in-

Soll der Kleriker von den Verpflichtungen des klerikalen Standes entbunden werden, dann genügt es noch nicht, unter dem Einfluß schwerer Furcht die heilige Weihe empfangen zu haben. Als zweites Erfordernis verlangt der Kodex, daß er nach Behebung der Furcht die Weihe nicht gutgeheißen hat. Dies kann explicite geschehen (durch eine förmliche Erklärung des Inhalts, die Verpflichtungen seines Standes trotz der früheren Beeinflussung übernehmen zu wollen) oder tacite. Eine stillschweigende Gutheißung der empfangenen Weihe ist gegeben, wenn zwei Bedingungen sich erfüllen: erstens muß der Geweihte seine Weihegewalt tatsächlich ausüben; aber das genügt noch nicht. Er muß zweitens den Willen haben (volens), eben durch Ausübung seiner Weihegewalt die klerikalen Pflichten auf sich nehmen zu wollen.[1])

Will der Kleriker als Sieger aus diesem Prozeß hervorgehen, dann muß er endlich rechtmäßig den Zwang beweisen, ebenso die Tatsache, daß er die Weihe nicht gutgeheißen habe. Beide Beweise sind zu führen nach can. 1993 bis 1998, deren Inhalt wir bereits erwähnt haben.[2])

4. Durch Degradation. Can. 211 zeichnet für die Laizisierung eines Majoristen noch einen vierten Weg, nämlich die Degradation. Daß die Degradation die Strafe der Laizisierung nach sich zieht, erklärt ausdrücklich can. 2305, § 1. Diese Strafe kann nun

---

cussum esse injustum aut etiam metum juste incussum invalidam reddere professionem (et etiam ingressum in novitiatum, cfr. can. 542, Nr. 1). Imo verba can. 572 sunt adeo generalia, ut ne quidem requiri metus ab extra in ordine ad professionem incussus, ita ut e. g. professio graviter aegrotantis, qui ex timore mortis, ut Deus eum a morte liberet, professionem emitteret, invalida esset. Ex altera parte tamen talis lex irritans adeo supergreditur omnia, quae usque nunc in Ecclesia in usu fuerunt, ut non auderem haec de facili affirmare. Forte ita dicendum est: Secundem can. 6, Nr. 4, in dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum. Videtur ergo licere can. 572 secundum ius vetus intelligere supponendo legis latorem solummodo brevitatis causa ea non repetiise, quae usque nunc in legibus ecclesiasticis actum propter metum irritantibus valebant et etiam in ipso Codice alibi (e. g. Quoad vota in can. 1307, quoad matrimonium in can. 1087) statuuntur, ita ut ad invalidandam professionem requiratur metus ab extrinseco et injuste incussus. Certum vero neque hoc videtur esse, quapropter in tali casu juxta can. 586, § 3, res deferenda est ad Sedem Apostolicam. Soweit Führich. Meines Erachtens kann es sich im can. 572 nur um metus gravis injuste incussus handeln. Dasselbe gilt vom can. 214. Man vergleiche den ganzen Titel 41 im ersten Buche der Dekretalen Gregors IX.: De his, quae vi metusve causa fiunt; ebenso lib. I, tit. XX, in VI°. Trid. sess. 25 de Reg., cap. 19.

[1]) Si quis per metum ordinatus fuerit, si postea illum Ordinem exerceat, ignorans se ad illius observantiam adstrictum non esse, non censetur ratificare. (Fagnani, l. c. lib. III de Reg., cap. Significatum, n. 14.)

[2]) Linzer Quartalschrift" 1919, S. 649, ist die Frage behandelt, ob auf Grund von can. 214 ein Priester von seinen Pflichten gelöst werden könnte, der über die Schwierigkeiten des ehelosen Lebens im Irrtum war.

verhängt werden: 1. wegen eines im Rechte ausdrücklich genannten Delikts; 2. wegen eines schweren Aergernisses, das der Kleriker ein Jahr hindurch gegeben hat und dies nach erfolgter Absetzung und richterlicher Erkenntnis, das klerikale Gewand nicht fürder tragen zu dürfen (can. 2305, § 2). Die Degradation ist entweder eine verbalis seu edictalis, wenn sie allein schon durch Rechtsspruch erfolgt mit sofortigem Eintritt aller juridischen Folgen ohne jedwede Ausführung der Degradation, oder sie ist eine realis, wenn dabei alle Feierlichkeiten des Pontificale Romanum beobachtet werden.[1]) Nach can. 1576, § 1, 2°, muß das Kollegium, das über Degradation erkennt, aus fünf Richtern zusammengestellt sein. In Prozessen wegen eines Deliktes, das die Degradation zur Folge hat, ist eine correptio iudicialis nicht gestattet (can. 1948).

Die Strafe der Degradation ziehen folgende Verbrechen nach sich: 1. Beitritt oder offener Anschluß an eine akatholische Sekte nach erfolgloser Ermahnung (can. 2314, § 1, 3°). 2. Realinjurie gegen den Papst (can. 2343, § 1, 3°). 3. Schuldbarer Mord (can. 2354, § 2). 4. Schwerere Vergehen durch Sollizitation des Pönitenten im Sinne des can. 904 (can. 2368, § 1). 5. Abschluß einer Ehe, wenn auch nur standesamtlich, sobald auf Mahnung des Bischofs nach bestimmter Frist die Auflösung nicht erfolgt (can. 2388).

Leitner l. c. S. 255 nimmt für Subdiakone und Diakone noch eine weitere Möglichkeit der Laizisierung an, nämlich den Abschluß einer gültigen Ehe im Todes- oder im Notfalle auf Grund der can. 1043 bis 1045. Doch meines Erachtens mit Unrecht. Zunächst hat can. 211 diesen Fall gar nicht berücksichtigt; can. 2388 bietet für die Ansicht Leitners ebenfalls keinen Anhaltspunkt. Entweder wurden diese Kleriker vor Eingehung der legitimen Ehe auf Grund des can. 2388 bereits degradiert und so laizisiert, oder diese Strafe wurde noch nicht verhängt. Nach Abschluß der rechtmäßigen Ehe kraft der Dispens des can. 1043 bis 1045 ist dem Bischof die rechtliche Grundlage entzogen, gegen solche Kleriker nach can. 2388 vorzugehen.[2])

[1]) Liber Part. Pars III, Degradationis Forma, cf. Trid. s. 13 de ref. c. IV; Lezana, l. c. t. III, v. Degradatio. Aebte assistieren der Degradation: Paul III., Licet, § 5, 21. Juli 1542; Benedikt XIV., Ex tuis, § 21, 16. November 1748; Canones S. Synodi Montis Libani a. 1736 mit Berufung auf Trid. s. 13 de ref., c. IV; Coll. Lacensis II, 323, VII; Klemens VII. gab dem Abte von Monte Cassino durch Breve Cum sicut, 8. Dezember 1530 (Bullarium Cassinense II, p. 454) die Befugnis, zwei Priester zu degradieren unter Assistenz zweier Bischöfe oder eines Bischofs und eines Abtes.

[2]) Can. 2219, § 3: Non licet poenam de casu ad casum producere, quamvis par adsit ratio, imo gravior. Ueber die Art der Behandlung solcher Geistlichen spricht sich der Erlaß des heiligen Offiziums vom 20. Februar 1888 (Dispens für Kleriker mit höheren Weihen zwecks Eingehung einer Ehe in Todesgefahr) also aus: Mens est eiusdem Sanctitatis Suae, ut, si quando, quod absit, necessitas ferat, ut dispensandum sit cum iis, qui sacro Subdiaconatus (wohl auch Diaconatus) Ordine sint insigniti, atque post dispensationem et matrimonium rite celebratum convaluerint, in

Allerdings sind solche Männer nach can. 987 rechtlich außerstande, eine höhere Weihe noch zu empfangen und meines Erachtens kann der Bischof nach can. 1933, § 4, den Kleriker wegen der früheren unrechtmäßigen Verbindung suspendieren (cf. can. 132, § 3).

2. Der Kleriker mit niederen Weihen.

A. Der Weltkleriker. Der Weg zur Laizisierung der Weltkleriker mit niederen Weihen ist nach can. 211, § 2, ein dreifacher:

a) durch Verfügung des Kirchenrechtes.

Dieser Fall tritt ein:

1. Bei Verehelichung des Klerikers, wenn nicht die Ehe infolge Gewalt und Furcht nichtig war (can. 132, § 2).

2. Bei eigenmächtigem, unbegründetem Aufgeben der klerikalen Tracht trotz der Mahnung des Bischofs (can. 136, § 3). Die Strafe tritt nach einem Monate ein (can. 136, § 3 und 2379).[1]

3. Bei freiwilligem Eintritt in den Heeresdienst gegen die Bestimmung des can. 141, § 1 (can. 141, § 2).

4. Durch die Strafe der Degradation (can. 2305). Die Delikte, auf welche die Strafe der Degradation gesetzt ist, siehe: Degradation bei Klerikern mit höheren Weihen. Das Pontificale Romanum sieht zwar eine Degradation auch der niederen Kleriker vor; doch in der Praxis dürfte der Bischof kaum mehr zu diesem Rechtsmittel für niedere Kleriker greifen, da einfachere Mittel zur Laizisierung niederer Kleriker ihm zu Gebote stehen.

5. Bei einem Sittlichkeitsverbrechen im Sinne des can. 2358.

6. Leitner l. c. S. 256 meint, wahrscheinlich auch schon durch Entziehung der klerikalen Tracht can. 2304, vgl. mit can. 136, § 3. Doch meines Erachtens nicht; nach can. 2219, § 3, non licet poenam de casu ad casum producere, quamvis par adsit ratio. Zudem, welcher Bischof, der nach can. 211 jeden Minoristen durch Dekret in den Laienstand versetzen kann, wird dazu den Umweg einer Deposition des Klerikers und der Entziehung des klerikalen Gewandes wählen?

---

extraordinariis huiusmodi casibus, Ordinarii de impertita dispensatione Supremam Sancti Officii Congregationem certiorem faciant, et interim omni ope curent, ut scandalum, si quod adsit, eo meliori modo quo fieri possit removeatur tum inducendo eosdem ut in loca se conferant, ubi eorum conditio ecclesiastica ignoratur, tum, si id obtineri nequeat, iniungendo saltem iisdem spiritualia exercitia aliasque salutares poenitentias atque eam vitae rationem, quae praeteritis excessibus redimendis apta videatur quaeque fidelibus exemplo sit ad recte et christiane vivendum.

[1] Vgl. die Entscheidung der Konsistorialkongregation vom 31. März 1916 über das klerikale Gewand der Kleriker in Kanada (A. A. S. VIII, 148). Von Bedeutung für unsere Gegenden ist der dritte Punkt: Sicut in jejunii et abstinentiae lege aliisque similibus fas est peregrinis loci usum sequi, ita pariter salvam esse cuilibet clerico potestatem se conformandi usibus loci, ad quem transmigrat, quin ab Ordinario suo hac una de causa reprehendi vel puniri valeat.

b) Durch eigenen, freien Willen unter Benachrichtigung des zuständigen Bischofs (Ordinarius loci).

c) Durch Erlaß des kompetenten Bischofs (Ordinarius loci). Der Erlaß muß im reiflichen Urteil des Oberhirten, die Beförderung des Klerikers zu den höheren Weihen gereiche nach der ganzen Sachlage der Kirche nicht zur Ehre, seine rechtliche Begründung haben.

B. Der Ordenskleriker. Ordenskleriker, welche die Tonsur oder die niederen Weihen erhalten haben, werden auf zweifachem Wege in den Laienstand versetzt:

1. Durch Entlassung aus dem Ordensstande;
2. durch Nichtigkeitserklärung der Profeß im Sinne des can. 2387.

ad 1. Ein Ordenskleriker mit zeitlichen Gelübden, der nach can. 647 aus dem Ordensstande entlassen wurde, tritt eo ipso in den Laienstand zurück (can. 648). Dieselbe Bestimmung trifft den Ordenskleriker mit ewigen Gelübden, feierlichen oder einfachen, der aus dem Verbande seines Ordens oder seiner Kongregation entlassen wurde (can. 669). Die Normen für die Entlassung eines Klerikers mit ewigen Gelübden bieten die can. 654 bis 668.

ad 2. Ein Ordenskleriker mit Tonsur oder den niederen Weihen, so bestimmt can. 2387, dessen Profeß für null und nichtig erklärt wurde wegen erwiesener persönlicher Hinterlist, soll des Klerikalstandes verlustig gehen. Can. 572, § 1, 4°, verlangt für die Gültigkeit der Profeß, ut sine dolo emittatur.[1])

Zwei Fragen lasse ich anheimgestellt:

a) Die Frage, wie der dolus zu beweisen ist, ob nach Art eines Ehehindernisses (can. 1960 ssq.), oder ob nach can. 1747, 1° und 3° bei notorietas facti et assertio unius contendentis vom Beweise abgesehen werden kann.

b) Die Frage, wer nach Feststellung des Tatbestandes eines dolus das Urteil der Nullität fällt, ob die S. Congr. de Rel., oder der Supremus moderator oder endlich der Superior maior; ob auf gerichtlichem Wege oder nicht.

III. Folgen der Laizisierung.

1. Für Kleriker mit höheren Weihen.

Die Folgen der Laizisierung sind negativer und positiver Art.

a) Negativ ist die Folge, insofern die Weihe selbst nicht ungültig gemacht wird.

b) Positive Folgen sind: –

1. Der Kleriker verliert seine Klerikalprivilegien, bis er wieder in den Klerikalstand aufgenommen wird. Die hauptsächlichsten Privilegien sind das privil. fori (can. 120), das privil. canonis (can. 119

[1]) Auf die Frage: an societatibus clericalibus sine votis applicetur can. 2387, antwortete die päpstliche Kommission: affirmative quoad can. 2387, quatenus sodales vitam communem degant (A. A. S. X, 347, VI.).

und 2343), das privil. immunitatis personalis (can. 121), und das privil. competentiae (can. 122).

2. Er bedarf zur Wiederaufnahme in den Klerikalstand der Erlaubnis des Apostolischen Stuhles (can. 212).

3. Er verliert die Offizien, Benefizien, Rechte (can. 213, § 1).

4. Das Tragen der Tonsur und des klerikalen Gewandes ist ihm verboten (can. 213, § 1).

5. Er ist an den Zölibat gebunden, jedoch nicht im Falle des can. 214 (can. 213, § 2 und can. 214).

2. Für Kleriker mit niederen Weihen.

Die Folgen sind dieselben wie III., 1. a) und d) 1., 3., 4.

Zur Wiederaufnahme in den Klerikalstand bedarf er der Genehmigung des Bischofs jener Diözese, der er durch die Weihe inkardiniert war. Der kirchliche Obere darf diese Erlaubnis erst nach einer gewissenhaften Prüfung der sittlichen Lebensführung des Kandidaten und einer angemessenen Probezeit nach Gutdünken des Ordinarius erteilen (can. 212).

Eine Laizisierung der Kleriker wird keine Notwendigkeit werden, wenn alle treu den can. 124 befolgen: Clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in exemplum excellere.[1])

Der heilige Johannes vom Kreuz, ein Lehrer und Führer auf dem Wege der Vereinigung mit Gott.

Von P. Jos. Hector O. M. J. in Rufach.

Unsere Zeit zeigt ein erfreuliches, stets wachsendes Interesse an der christlichen Aszese und Mystik. Bewährte Zeitgenossen haben uns — um nur von der Mystik zu reden, — über diesen so schwierigen und für das innere Leben doch so wichtigen Gegenstand gediegene Werke geboten, so Saudreau, Poulain, Lamballe, Garrizon-Lagrange, de Maumigny, Waffelaert, Bischof von Brügge, Naval. Auch in Deutschland ist diese heilige Wissenschaft am Aufblühen, man lese nur die Werke oder Abhandlungen von Josef Zahn, Albert M. Weiß, Jaegen, Dimmler, Lercher, Rösler, Mager. Ein guter Anfang ist gemacht und es ist zu erwarten, daß in der Heimat eines

---

[1]) Eine eigene Art der Laizisierung war jene von Laienbrüdern, die ohne Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Behörden sich zu Priestern weihen ließen, z. B. Laienbrüder im Orden B. M. V. de Mercede (Urban VIII., Exponi, 10. März 1632); bei den Augustinereremiten (Klemens X. 9. Mai 1675); bei den Franziskanern (Leo X., Comp. Priv. Fr. Min. v. Laici Fratres n. 4).

Tauler und Seuse, eines seligen Albert Magnus und Thomas von Kempen, einer heiligen Hildegard und Gertrud, dieser Zweig der Theologie immer mehr Freunde und Anhänger finden wird. In diesem Sinne wollen auch die folgenden Ausführungen wirken. Sie wollen mit einem Manne näher bekannt machen, der, gleich groß als hervorragender Heiliger und Theologe, zugleich mit der heiligen Theresia, deren Zeitgenosse und wirksamste Stütze in der Reform des Karmels er war (1543 bis 1591), als Führer in der Mystik gilt und auf dessen Lehren und Erfahrungen Bossuet sich stets im Kampfe gegen den Quietismus berief. Ein erster Abschnitt behandelt die Autorität des heiligen Johannes vom Kreuz auf dem Gebiete der mystischen Theologie. Ein zweiter bringt einen Ueberblick über seine Schriften. Ein dritter die Analyse seiner zwei bedeutendsten Werke.

Erster Abschnitt.

Die Autorität des heiligen Johannes vom Kreuz.

1. Aeußere. Die Werke des heiligen Johannes vom Kreuz über die Wege der Vollkommenheit sind von der Kirche nach sorgfältiger Prüfung nicht allein gutgeheißen, sondern mit den höchsten Lobsprüchen ausgezeichnet worden. Ihr Urteil lautet: „In divinis explicandis arcanis, aeque ac S. Theresia, apostolicae sedis judicio, divinitus instructus, libros de mystica theologia coelesti sapientia refertos conscripsit“ (Brev. Rom.). Deshalb haben auch bedeutende Geisteslehrer auf die Schriften des Heiligen hingewiesen, als auf ein Werk himmlischer Weisheit und geeignet, auf den schwierigen Pfaden des geistlichen Lebens zu orientieren und zu größerem Streben nach Vollkommenheit anzuregen. Besonders empfehlen sie dieselben jenen, die mit der Leitung vor allem jener Seelen betraut sind, die Gott zu einer größeren Vereinigung mit sich berufen hat. Ein solcher Seelenführer, sagen sie, findet im heiligen Johannes vom Kreuz einen vortrefflichen Lehrmeister, sowohl um die Wege Gottes von den Täuschungen und Blendwerken Satans zu unterscheiden, als auch um einen gründlichen Einblick in das Innere einer Seele, im Stadium der Anfänger, der Fortschreitenden und der Vollkommenen zu erhalten. So z. B. äußerte sich über ihn die berühmte Universität von Alcalá in Spanien: „Die Lehre, welche diese Bücher enthalten, scheint uns ein unfehlbares Heilmittel gegen die Täuschungen zu sein.“ Bossuet, selbst ein Meister in dieser Wissenschaft und abgesagter Feind jedes falschen Mystizismus, sagt von ihm: „Er hat (unter allen) über die Kontemplation und das passive Gebet am sorgfältigsten geschrieben“; er ist „ein Fürst des inneren Lebens“; „er hat die Geheimnisse des passiven Gebetes erneuert“; „er hat alle Mystiker in seinem Gefolge“ (Instruction sur les états d'oraison; — mystici in tuto, passim). Der gelehrte Jesuit Berthier rühmt an den Schriften unseres Heiligen: „Eine scharfe Logik in

der Entwickelung und im Zusammenhang der verschiedenen Stadien des geistlichen Lebens, eine Fülle himmlischer Weisheit und göttlicher Erleuchtungen, eine meisterhaft belehrende und auffallend klare und lichtvolle Darstellung des an sich so dunkeln und schwierigen Gegenstandes." — Das Kirchenlexikon nennt ihn den „tiefsinnigsten, klarsten und gelehrtesten aller mystischen Theologen".

2. Innere. Dieses äußere Ansehen des heiligen Lehrers auf dem Gebiete der mystischen Theologie wächst noch, wenn wir seine Person näher betrachten. Er ist nach dem Ausspruche der heiligen Theresia, den der apostolische Stuhl zu dem Seinigen machte, eine der heiligsten und reinsten Seelen, die damals die Kirche Gottes zierten. In der harten Schule des Kreuzes und der Verfolgungen läuterte ihn Gott wie das Gold im Feuerofen, damit er zu jener wunderbaren Selbstverleugnung und Losschälung von sich selbst und allen Geschöpfen gelangte, die ihn in so hohem Maße befähigte, mit dem höchsten Gute in den höheren Gebetsverkehr zu treten und die inneren und verborgenen Wege Gottes experimentaliter zu verstehen. Was der Heilige lehrt, hat er praktisch durchgemacht, besonders was sich auf die Reinigung der Seele durch Leiden, Versuchungen, Trockenheit und Verfolgungen bezieht. Ich weise hin auf seine Lebensbeschreibung, die niemanden gleichgültig lassen wird. Deshalb war er auch, wie kaum ein Zweiter, geeignet, die inneren, manchmal so verworrenen Wege der Vollkommenheit vom Anfange der Bekehrung an bis zum höchsten Grade der Vereinigung mit Gott so meisterhaft zu zeichnen.

In seinen Belehrungen stützt er sich jedoch nicht auf seine Erfahrung allein. Er ist, wie er es selbst bemerkt, auf das sorgfältigste bemüht, seinen Unterweisungen die Heilige Schrift zugrunde zu legen und dieselben durch unzählige Stellen aus den heiligen Büchern zu beleuchten oder zu beweisen. Und er tut es in einer solch tiefdurchdachten Weise, daß auf ihn die Worte des heiligen Ambrosius passen: „Nemo potest loqui, nisi qui scripturas omnes penitus excusserit, imbiberit, concoxerit, tantoque usu contexerit, ut in naturam abiisse videatur."

Neben der Heiligen Schrift baut der Heilige seine Mystik auf die Prinzipien des heiligen Thomas von Aquin, besonders auf dessen Psychologie auf. Allerdings nimmt er, wie andere Mystiker, drei Seelenvermögen an, Intellekt, Gedächtnis, Willen. Dementsprechend weist er auch, bei der Belehrung, wie diese Seelenvermögen durch die göttlichen Tugenden zu regeln und zu Gott hinzuführen sind, dem Gedächtnisse die Hoffnung zu, die, wie er selbst bekennt, im Willen ist, „aber dem Gedächtnisse zugewiesen werden kann, weil sie alles Zeitliche daraus entfernt und die Seele für das höchste Gut, das sie hofft, bewahrt" (Aufstieg zum Berge Karmel, 1. B., 6. K.).

Zweiter Abschnitt.

Die Schriften des Heiligen.

Unter den Schriften des Heiligen finden wir vier umfangreichere Werke und einige kleinere Schriften. Die vier größeren sind: 1. Der Aufstieg zum Berge Karmel. 2. Die dunkle Nacht. 3. Der geistliche Gesang zwischen der Seele und Christus, ihrem Bräutigam. 4. Die lebendige Liebesflamme. Die beiden ersten verfaßte er 1579 zu Calvario, als Anleitung zur Vollkommenheit, auf die Bitten seiner Ordensuntergebenen und der Nonnen des Klosters von Beas, deren Beichtvater er war. Beide gehören logisch zusammen und bilden ein Ganzes. Im Aufstieg zum Berge Karmel behandelt der Heilige die aktive Reinigung der Seele, sowohl des (inneren) Sinnes als auch des Geistes. Die Seele, von der Gnade unterstützt, reißt sich durch Abtötung und Entsagung von allen Geschöpfen los und verbannt aus ihrem Herzen jede ungeordnete Neigung zu etwas, was nicht Gott ist, seien es sinnliche oder geistige Güter. Es ist dies der Weg der Reinigung, via purgativa. Dieser Weg führt zur „läuternden" Beschauung, zur via illuminativa. In ihr vollendet Gott selbst die aktive Läuterung der Seele in Bezug auf Sinne und Geist, um alle noch bestehenden Hindernisse zur vollkommenen Vereinigung in der Liebe wegzuräumen. Die Seele verhält sich dabei passiv. Diese passive Läuterung schildert der Heilige in der „dunklen Nacht".

Schon einige Jahre früher hatte der Heilige, während seiner Kerkerhaft zu Toledo (1577) den „geistlichen Wechselgesang zwischen der Seele und Christus" gedichtet, sowie die „lebendige Liebesflamme". Die Erklärung hiezu schrieb er im Kloster zu Granada (1587), nach anderen zu Pennuela (1591). Darin behandelt er die höchste Stufe der Vollkommenheit und Umgestaltung in Gott, zu der man in diesem Leben gelangen kann. — Die kleineren Schriften sind: „Geistliche Verhaltungsmaßregeln für Ordensleute", „Geistliche Denksprüche", „Geistliche Briefe", „Erbauliche Gedichte" und die Abhandlung über „Die Dornen des Geistes".

Dritter Abschnitt.

Analyse des „Aufstieges zum Berg Karmel" und der „dunklen Nacht".

§ 1.

Leitender Grundgedanke zum leichteren Verständnis des Ganzen.

Gott ist das höchste, liebenswürdigste Gut. Er besitzt in seiner Wesenheit alle Vollkommenheiten in unendlichem Maße, ohne Beimischung von irgendwelcher Unvollkommenheit und Veränderlichkeit. Alles Gute, Schöne und Vollkommene der Geschöpfe ist im Verhältnis zur Güte, Schönheit und Vollkommenheit Gottes, wie

Finsternis zum Lichte. Alles, was immer die Geschöpfe uns an Freuden darzubieten vermögen, ist nichts im Vergleich zu dem, was Gott uns durch seine beglückende Liebe schenken kann.

Gott hat nun den Menschen zum übernatürlichen Leben erhoben und zu seiner beseligenden Anschauung berufen. Daraus erwächst der Seele eine unbeschreibliche Glückseligkeit die ganze Ewigkeit hindurch. Gott besitzen und genießen, das heißt die innigste Vereinigung mit Gott, das ist die Bestimmung des Menschen. Nach dieser Vereinigung, die erst im Himmel ihre Vollendung empfängt, muß die Seele schon hienieden aus allen Kräften trachten. Sie tut es, wenn sie ihren Willen mit dem Willen Gottes völlig gleichförmig macht, so daß sie einzig und allein das will, was Gott will und alles so will, wie Gott es will. Befindet sich nun eine Seele auf vollkommene Weise in dieser Verfassung zum göttlichen Willen, so besitzt sie die volle Vereinigung mit Gott durch die Liebe. Dieser vollkommenen Vereinigung aber steht jede ungeordnete freiwillige Liebesneigung zu etwas Erschaffenem und jedes freiwillige ungeordnete Gelüste nach dem Besitze oder Genusse der Geschöpfe hindernd im Wege. Führen wir die Worte des Heiligen selbst an: „Schon ein einziges, ungeordnetes Gelüsten, wenn es auch nicht eine Todsünde zum Gegenstand hat, verunstaltet die Seele und macht sie so lange unfähig zur vollkommenen Vereinigung mit Gott zu gelangen, bis sie sich davon gereinigt hat" (Aufstieg, 1. B., 9. K.). Noch deutlicher spricht er im elften Kapitel desselben Buches, wo er sozusagen den Hauptsatz seines ganzen Werkes aufstellt. Er lautet: „Von allen freiwilligen Gelüsten muß die Seele sich läutern und freimachen, nicht allein von jenen schlimmen, die zur Todsünde, sondern auch von jenen, die zur läßlichen Sünde oder zu Unvollkommenheiten führen. Ohne das würde sie vergebens nach ihrer Umgestaltung in Gott trachten" (Aufstieg, 1. Teil, 11. K.). Als Grund gibt er ebendaselbst an: „Diese Vereinigung besteht eben darin, daß der menschliche Wille sich vollständig im Willen Gottes verliert, so daß stets und überall der Wille Gottes die einzige Triebfeder der Seele ist. Wenn nun die Wünsche dieser Seele sich auf etwas Unvollkommenes richten würden, das Gott natürlich nicht billigen könnte, so würde eine tiefe Willensverschiedenheit daraus hervorgehen, indem die Seele etwas wollte, das Gott nicht wollen kann. Jede freiwillige Anhänglichkeit, und wäre es auch nur an eine Kleinigkeit, hindert die Seele zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. Was liegt daran, ob das Vöglein an einen dünnen oder an einen dicken Faden gebunden ist? Freilich wird der zarte Faden leichter zerrissen, aber, wie dünn er auch sei, so lange das Vöglein ihn nicht zerreißt, fliegt es doch nicht davon. So ist es auch mit der Seele, die noch irgend eine Anhänglichkeit an eine Sache hat. Sie wird nicht zur Freiheit der göttlichen Vereinigung gelangen, wie leuchtend auch sonst ihre Tugenden sein

mögen." Leitender Grundsatz in Bezug auf die Vereinigung mit Gott ist also folgender: Gott ist alles. Das Geschöpf ist nichts. Daher muß man, um Gott zu finden, der Alles ist, das Geschöpf, das Nichts ist, verlassen.

Wie man nun das Geschöpf verlassen müsse, um Gott zu finden, das erfahren wir jetzt näher in beiden bezeichneten Werken.

§ 2.

Der Aufstieg zum Berge Karmel.

Der Berg Karmel symbolisiert den Berg der Vollkommenheit und der Gipfel desselben die Umgestaltung der Seele in Gott. In diesem Werke behandelt der Heilige, wie schon bemerkt, die aktive Läuterung der Seele von jedem ungeordneten Gelüsten nach den sinnlichen und geistigen Genüssen. Es hat somit zwei Hauptteile: 1. Die aktive Läuterung des sinnlichen, 2. die aktive Läuterung des geistigen Menschen.

Erster Teil. Die aktive Läuterung — oder die Nacht — des sinnlichen Menschen. (Nacht nennt der Heilige diese Läuterung, weil die Seele in der einen wie in der anderen Art, gleichsam in der Nacht, im Finstern wandelt.)

Um die Vereinigung mit Gott anzubahnen, muß mit der Abtötung der Sinne und der sinnlichen Leidenschaften begonnen werden. Die Seele ist ja wie eine tabula rasa, die mit der Außenwelt nur durch die Sinne in Verbindung tritt und durch sie Vorstellungen, Eindrücke, Begriffe von den sichtbaren Dingen in sich aufnimmt (3. K.). Um sich zu Gott zu erheben, muß die Seele die Sinne und die Leidenschaften abtöten. Die Finsternis, d. h. die Neigung zu den Geschöpfen, und das Licht, d. h. Gott, vertragen sich nicht zusammen. Die Neigung zu einem Geschöpfe und die Anhänglichkeit an dasselbe machen die Seele dem Geschöpfe gleich. So lange sie daher eine Neigung zum Geschöpfe hat, kann sie Gott nicht fassen. Will sie also mit Gott völlig geeint werden, so muß sie sich vollständig vom Geschöpfe freimachen; sie muß die Sinnlichkeit so dem Geiste unterjochen, daß sie keine Herrschaft mehr über ihn ausübt. Die nicht abgetöteten Leidenschaften und ungeordneten sinnlichen Begierden berauben nicht nur die Seele des Geistes Gottes, sie richten überdies in ihr einen furchtbaren Schaden an; sie ermüden, quälen, verfinstern, beflecken und schwächen dieselbe (4. bis 11. Kap.). Jedoch, und das ist wohl zu bemerken, gilt das Gesagte nur von den freiwilligen Gelüsten. Die natürlichen Gelüste und ersten Regungen hindern die Einigung mit Gott nicht; sie gänzlich abzutöten ist hienieden unmöglich. Von den freiwilligen Gelüsten bewirkt die Todsünde den vollständigen Verlust Gottes und eine gänzliche Blindheit, Pein und Schwäche. Die läßlichen Sünden und bewußten Unvollkommenheiten (z. B. eine Anhänglichkeit an eine Sache,

als an ein Kleid, Buch u. s. w.) berauben zwar die Seele nicht der Gnade und des Geistes Gottes, bewirken aber doch, wenn auch in schwächerem Grade, alle übrigen Uebel und hindern die Liebeseinigung mit Gott (12. K.).

Am Schlusse gibt der Heilige eine kurze, aber wirksame Anleitung zu dieser allseitigen Abtötung: 1. Verleugne und verlasse, aus Liebe zu Jesus Christus, dem du in allem nachfolgen sollst, jede Lust, die sich den Sinnen darbietet und nicht rein zur Ehre Gottes ist. Bietet sich dir z. B. eine Lust, Dinge zu sehen, die nicht zu Gott führen, so verlange nicht danach. Und so mache es beim Hören, Reden und in allen Dingen. Kannst du das nicht, so genügt es, daß du dich nicht daran ergötzest. — 2. Das durchgreifende Mittel wider alle Seelenkrankheiten, die Quelle der Verdienste und der erhabensten Tugenden ist die Abtötung der vier Hauptleidenschaften der Seele: der Freude, der Hoffnung, der Furcht und des Schmerzes. Und deshalb trachte stets nicht nach dem, was leichter, sondern nach dem, was beschwerlicher ist; nicht nach dem, was dir mehr, sondern nach dem, was dir weniger zusagt; nicht nach dem, was Trost, sondern nach dem, was Mühe bringt; nicht nach der Ruhe, sondern nach der Arbeit; nicht nach dem Besseren, sondern nach dem Schlechteren. Begehre aus Liebe zu Jesus zu einer gänzlichen Armut des Geistes und Entsagung alles Irdischen zu gelangen und strebe danach mit der ganzen Energie deines Willens. Und du wirst bald unaussprechliche Wonnen genießen. — 3. Um das Verlangen nach Ehre abzutöten, verachte dich selbst und wünsche die Verachtung der anderen. Denke und sprich gering von dir und wünsche, daß die anderen es ebenfalls tun. — Tut man dies, so tritt man bald ein in die Nacht der Sinne und in dieser Entsagung findet der Geist seine Ruhe und Erquickung (13. K.).

Zweiter Teil. Die aktive Läuterung oder die Nacht des geistigen (vernünftigen) Menschen. Es ist zu beachten, daß in der Wirklichkeit die Läuterung des sinnlichen und die des geistigen Menschen Hand in Hand gehen. Doch herrscht die eine oder die andere immer in etwa vor. Was hat nun die Seele ihrerseits zur Reinigung des Geistes zu tun? Als Grundsatz gilt, daß nichts Geschöpfliches ein direktes Mittel zur Vereinigung mit Gott sein kann, mithin muß die Seele sich von jeder Anhänglichkeit an sich und an die Geschöpfe freimachen und sich Gott ganz hingeben, will sie zur Umgestaltung in Gott durch die Liebe (d. h. durch die Gleichförmigkeit ihres Willens mit dem Willen Gottes) gelangen (5. K.). Im geistigen Menschen kommen die Seelenvermögen Verstand, Gedächtnis und Wille in Betracht. Diese müssen, ebenso wie die Sinne, von allem ungeordneten Begehren befreit, mithin in die dunkle Nacht geführt werden. Dieses geschieht durch die drei göttlichen Tugenden, durch den Glauben für den Verstand, durch die Hoffnung für das Gedächtnis, durch die Liebe für den

Willen. (Diese drei Tugenden haben Gott zum Gegenstande und sind somit ein direktes Mittel zur Vereinigung mit ihm.) Es gibt mithin eine dreifache Läuterung des Geistes: die des Verstandes (durch den Glauben); die des Gedächtnisses (durch die Hoffnung); die des Willens (durch die Liebe) (1. bis 6. K.).

a) Die Läuterung (oder die Nacht) des Verstandes durch den Glauben. Auf zwei Wegen kann der Verstand Kenntnisse und Einsichten empfangen, auf natürlichem und übernatürlichem. Auf natürlichem Wege, d. h. mit seinem natürlichen Lichte, erfaßt er nur das natürliche Wissen und Kennen der Dinge und ist unfähig, aus sich übernatürliche Wissenschaft zu erlangen, somit unfähig, aus sich die Seele zur Einigung mit Gott zu führen. Aber ebensowenig können die Kenntnisse und Erfassungen, die der Verstand auf übernatürliche Weise haben kann, wie Lichtglanz, Visionen, geheimnisvolle Worte, Ansprachen, geistige Empfindungen, ein Mittel sein, ihn unmittelbar zu Gott hinzuführen, da er keine Fähigkeit hat, im Kerker des Leibes eine klare Erkenntnis von Gott zu erhalten (8. K.). Er bedarf hiezu eines höheren Lichtes, des Glaubens. Dieser Glaube ist jedoch für den Verstand eine dunkle Nacht, denn er lehrt ihn übernatürliche, unbegreifliche Wahrheiten. Um ihnen beistimmen zu können, muß der Verstand das natürliche Auge schließen, gleichsam blind werden. Er muß glauben, ohne zu verstehen. Und von diesem Glaubenslichte muß der Verstand sich leiten lassen; er muß seine natürliche Anschauungsweise aufgeben und alles nach dem Glauben beurteilen. Es darf nicht mehr wie früher der Maßstab der Sinnlichkeit oder des Genusses angelegt werden, sondern der des Glaubens. Auf diese Weise nähert sich die Seele gar sehr der Einigung mit Gott. — In diesen Kapiteln spricht der Heilige auch ausführlich über die Meditation und Kontemplation, über die Kennzeichen, wann eine Seele aus dem Stadium der diskursiven Betrachtung zur Kontemplation übergeht und wie sie auch alsdann hin und wieder zur diskursiven Betrachtung zurückkehren muß. Als allgemeine Regel, wie sich die Seele gegen die auf übernatürlichem Wege erworbenen Kenntnisse zu verhalten hat, stellt der mystische Lehrer folgende auf: Gegen alle diese Wahrnehmungen sei die Seele recht mißtrauisch, lege kein Gewicht darauf, suche sie nicht, fliehe sie vielmehr, weil es sehr oft Täuschungen und Trugbilder des Teufels sind. Vielmehr wachse sie in der Demut, Selbstverleugnung und Abtötung, besonders aber in Einfalt, Offenherzigkeit und Gehorsam gegen den Seelenführer (10. bis 30. K.). Dem Beichtvater geben die Kapitel 18, 22, 29, 30 eine gediegene Anleitung, wie er über diese Kenntnisse zu urteilen und sich der Seele gegenüber zu verhalten hat.

b) Die Läuterung (oder die Nacht) des Gedächtnisses durch die Hoffnung. Auch das Gedächtnis, d. h. jenes Seelenvermögen, welches die angenehmen und unangenehmen Eindrücke

und die vergangenen Ereignisse aufbewahrt und wieder reproduziert, muß sich von allem Geschöpflichen reinigen, will die Seele zur vollkommenen Vereinigung mit Gott gelangen.

Zuerst muß die Seele das Gedächtnis abtöten bezüglich der natürlichen Kenntnisse und Erinnerungen. Das Gedächtnis kann nicht zugleich mit Gott und mit den Formen und unterscheidbaren Erkenntnissen vollkommen geeinigt sein. Da Gott unter keine Vorstellung und keine Form fällt, so müssen diese ganz aufgegeben werden, will sich das Gedächtnis mit Gott vereinigen. „Der Geistlichlebende“, sagt er, „beobachte bei allen Dingen, die er sieht, hört, fühlt, die Regel, dieselben nicht im Gedächtnis wie in einem Archiv aufzubewahren, sondern beobachte ein heiliges Vergessen darüber, es sei denn, daß ein solches Nachdenken zu einer Meditation oder frommen Unterredung notwendig sei“, „dieses Bestreben jedoch beziehe sich nie auf Christus“ (3. B., 1. K.). „Ebensowenig darf man unterlassen, an das zu denken, was zu tun und zu wissen Pflicht ist. Wenn nur keine selbstsüchtige Neigung dabei ist, so wird das nicht schaden“ (14. K.). — Die Nachteile, die aus der Vernachlässigung dieser Abtötung des Gedächtnisses entstehen, sind: freudige oder schmerzliche Erinnerungen, wodurch Herzensreinheit und Seelenfrieden sehr getrübt werden; Täuschungen des Teufels; Unmöglichkeit, die Leidenschaften und ungeordneten Begierden zu zügeln (2. bis 4. K.). Große Vorteile aber erwachsen der Seele aus der Läuterung des Gedächtnisses: Reinheit des Gewissens, Seelenruhe, Bewahrung vor Täuschungen und Versuchungen und eine große Empfänglichkeit für die Einsprechungen des Heiligen Geistes (5. K.).

Aber auch über die Kenntnisse, die auf übernatürlichem Wege zum Gedächtnis gelangt sind, wie Visionen und dergleichen, darf die Seele nicht nachdenken. Alle diese Formen und Bilder stehen in keinem Verhältnis zu Gott, sind also kein nächstes Mittel der Einigung (6. K.). Große Nachteile erwachsen überdies der Seele, die das Gedächtnis nicht abtötet: Täuschungen, Hochmut und Anmaßung, niedrige und ungebührliche Gedanken über Gott (7. bis 12. K.). Durch diese Läuterung hingegen wird sie fähig, voll und ganz ihre Hoffnung allein auf Gott zu setzen und ihn zu besitzen (12. K.).

c) Die Läuterung (Verbesserung oder die Nacht) des Willens durch die Liebe. Ohne die Läuterung des Willens bezüglich der Tugend der Liebe hätten wir noch nichts erreicht, denn nur durch die Liebe gelangen wir zur Vereinigung mit Gott. Im ersten und größten Gebote ist uns befohlen, unsere Kraft, d. h. Seelenvermögen, Affekte, Neigungen für Gott zu bewahren, d. h. ihn zu lieben. Damit dies geschehe, muß der Wille von aller Unordnung der Affekte oder Leidenschaften gereinigt werden, deren es hauptsächlich vier gibt: Freude, Hoffnung, Schmerz, Furcht. Sind diese geordnet, so sind es auch die übrigen, da sie sich alle auf

diese vier zurückführen lassen. „Das ganze Geschäft des Strebens nach der Einigung mit Gott besteht in der Läuterung des Willens von seinen Neigungen und Begierden, so daß der menschliche und niedrige Wille göttlicher Wille werde, ganz eins mit dem göttlichen Willen. Und dies ist der Fall, wenn die Seele sich über nichts freut oder betrübt, als über das, was Gott verherrlicht oder ihn beleidigt, nichts hofft, als was ihn berührt, nichts fürchtet, als nur Gott" (3. B., 15. K.). — Die Abhandlung über die Nacht des Willens hat der Heilige nicht vollendet. Er spricht nur von dem Affekt der Freude; aber, wie er selbst bemerkt, nach Analogie der Freude, sollen auch die drei anderen Affekte geregelt werden.

Die Freude, d. h. ein Vergnügen im Willen, verbunden mit der Wertschätzung einer Sache, die man für vorteilhaft hält, kann aus sechs Arten von Gütern entstehen: 1. Aus zeitlichen Gütern, wie Reichtum, Amt und Würden, alles, worin das Glück der Welt besteht. 2. Aus natürlichen Gütern, Anmut, schöne Gestalt, scharfer Verstand u. s. w. 3. Aus sinnlichen Gütern, alles, was von den fünf Sinnen und von der Einbildungskraft erfaßt wird. 4. Aus den sittlichen Gütern, die sittlichen Tugenden, Werke der Barmherzigkeit und Aehnliches. 5. Aus den übernatürlichen Gütern, alle göttlichen Gnadengaben zum Nutzen des Nächsten, gratiae gratis datae. 6. Aus den geistlichen Gütern, jene, welche zu den göttlichen Dingen, zum Verkehr der Seele mit Gott die Seele anregen, z. B. Bilder, Kirchen, kirchliche Zeremonien, Predigten (7. bis 44. K.).

Auf meisterhafte Weise zeigt unser Lehrer, wie eitel und töricht die ungeordnete Freude an jedem dieser Güter sei, wie große Nachteile aus derselben und welche Vorteile aus der Verleugnung dieser Freude erwachsen und wie diese Seele sich all dieser ungeordneten Freude entäußern muß. Mit Recht geißelt er auch, nachdem er auf die kirchliche Lehre über die Andachtsgegenstände und dem daraus zu ziehenden Nutzen hingewiesen, den Mißbrauch, den viele damit treiben, indem sie ihre ganze Frömmigkeit in solche Aeußerlichkeiten setzen. Der Heilige redet auch über die wahren Eigenschaften eines Predigers und wie man das Wort Gottes anhören soll. Doch das alles muß man lesen und erwägen. Die Seelenführer werden den größten Nutzen aus diesen Kapiteln ziehen.

Ist so der Wille von allem, was nicht Gott ist, gereinigt und losgeschält, so ergibt sich in ihm folgender Zustand: Er freut sich nur mehr an dem, was zur Ehre Gottes gereicht. Was das Geschöpf Schönes anzubieten vermag, bewegt ihn nicht mehr. — Er richtet sein ganzes Verlangen auf Gott. Außer Gott begehrt und hofft er nichts mehr. — Was ihm auch zustoßen mag, er betrübt sich darüber nicht mehr. Nur das schmerzt ihn, daß er Gott früher soviel beleidigt, daß er Gott noch nicht liebt, wie er sollte, daß Gott von so vielen beleidigt wird. — In Bezug auf die Furcht fürchtet und flieht er nichts

mehr, außer Gott zu beleidigen. Die kindliche Furcht nimmt ihn ganz in Besitz. So ist der Wille, frei von allen ungeordneten Begierden nach dem Geschaffenen, ganz auf Gott gerichtet und von Liebe zu Gott entflammt. Und diese Liebe besteht nicht in der Süßigkeit, sondern in der Tätigkeit, wodurch die Seele all ihre Fähigkeiten, Neigungen und Affekte auf Gott allein richtet und außer Gott nichts mehr sucht.

Soviel von der aktiven Reinigung des Sinnes und des Geistes. Wir kommen nun zum zweiten Hauptwerke: „Die dunkle Nacht".

§ 3.

Die dunkle Nacht.

Die „dunkle Nacht", das ist die Beschauung, der Weg der Fortschreitenden, via illuminativa, bildet die Ergänzung zum „Aufstieg des Berges Karmel" und behandelt die passive Läuterung der Seele. Diese ist ebenfalls eine doppelte: 1. Die des Sinnes und 2. die des Geistes. Passiv wird sie genannt, weil Gott selbst die aktive Läuterung der Seele durch Trockenheit, Leiden, Versuchungen und Widerwärtigkeiten vollendet, wobei die Seele sich bloß passiv zu verhalten hat. Der Grund dieser passiven Reinigung ist der, daß die Seele durch die aktive Läuterung sich nur vom Groben sozusagen reinigen kann, während noch viele Unvollkommenheiten, Schwächen und Gewohnheiten zurückbleiben, die ein Hindernis für die Vollkommenheit bilden. Deshalb muß Gott selbst eingreifen. Diese passive Läuterung ist eine äußerst peinliche und qualvolle. Sie ist wie ein Feuer, das die Seele ganz durchglüht und alle für die Liebeseinigung mit Gott hinderlichen Stoffe verzehrt. Meisterhaft schildert der Heilige die qualvollen Zustände der Seele, die von Versuchungen des Teufels, durch Trockenheit, Ekel und Widerwillen an Gott und göttlichen Dingen, durch Leiden und Widerwärtigkeiten heimgesucht und geläutert wird.

Soviel zur allgemeinen Orientierung über die „dunkle Nacht". Gehen wir nun etwas näher auf die beiden Teile ein.

Erster Teil. Die passive Läuterung — oder Nacht — des Sinnes. Sobald die Seele den festen Entschluß gefaßt hat, Gott zu dienen, so ist die Gnade Gottes wie eine liebende Mutter, die ihr kleines Kind liebkost und mit süßer Speise erquickt. Die Seele hat Freude an Gott und göttlichen Dingen und verkostet süße Tröstungen. Aber sie sucht in Gott und seinem Dienste mehr sich selbst als ihren Schöpfer und in ihrem Tugendwirken ist sie einem schwachen Kinde gleich. Sie hat noch viele Fehler und Unvollkommenheiten. Von diesen Fehlern nun, die der Heilige mit Kennerblick nach der Reihenfolge der sieben Hauptsünden aufzählt (1. B., 2. bis 8. K.), will sie Gott läutern. Deshalb versetzt er sie in die finstere Nacht des Sinnes (oder der Phantasie). Bitter und erschreckend ist diese Läuterung.

Gott entzieht der Seele die geistigen Tröstungen und die Möglichkeit zu meditieren. Statt dessen hat sie nur Unlust und Bitterkeit, innerliche Drangsale, sinnliche Versuchungen, unerträgliche Lästerungen, Skrupeln und Aengstlichkeit (8. und 14. K.).

Aber an welchen Merkmalen erkennen, ob eine Seele wirklich in der Nacht des Sinnes und nicht in selbstverschuldeter Trockenheit und Lauheit sich befinde? Drei Merkmale führt der Heilige an: 1. Die Unlust, nicht allein an den göttlichen, sondern auch an allen geschaffenen Dingen; 2. die Sorge und Angst, man diene Gott nicht; 3. die Unmöglichkeit für die Seele, sich der Einbildungskraft zu bedienen, um zu betrachten wie früher (9. K.).

Nachdem der Heilige einige Verhaltungsmaßregeln für diese dunkle Nacht angegeben (10. K.), zählt er die Vorteile auf, welche die Seele aus dieser Läuterung schöpft. Es sind: 1. Die Erkenntnis ihrer selbst, ihrer Sündhaftigkeit, ihrer Schwäche und Armseligkeit; 2. die Ehrfurcht und Demut im Verkehr mit Gott; 3. die Erkenntnis Gottes, seiner unendlichen Größe, Erhabenheit und Vollkommenheit (eingegossene Beschauung); 4. die Reinigung von den obigen Fehlern in den sieben Hauptsünden; 5. Geduld, Langmut und Liebe zum Nächsten und 6. endlich die Erwerbung mehrerer anderer Tugenden (12. bis 14. K.).

Zweiter Teil. Die passive Läuterung — oder Nacht — des Geistes. Die Fortschreitenden versetzt Gott nicht sogleich nach der Läuterung der Sinnesnacht in die Liebeseinigung, sondern es können Jahre darüber vergehen. Aber es sind noch viele ungeordnete Neigungen und Unvollkommenheiten zurückgeblieben (2. K.), die gleichsam ihre Wurzeln bis in den Geist getrieben und welche die Läuterung des Sinnes nicht erreichen konnte. Sie hindern die Seele zur göttlichen Einigung zu gelangen. Um nun diese Seele von ihnen zu reinigen, vor den Täuschungen Satans sicherzustellen und sie zur vollkommenen Vereinigung zu befähigen, muß Gott selbst abermals durch Finsternis des Geistes und Bedrängnisse aller Art eingreifen (3. und 9. K.). Doch wie qualvoll ist diese passive Reinigung des Geistes! Um so qualvoller, als das Leiden innerlicher und geistiger ist, da es an die Vertilgung der empfindlichsten Unvollkommenheiten geht, die ihre Wurzeln im Innersten der Seele haben.

Und worin besteht diese passive Läuterung des Geistes? In der Eingießung des Geistes Gottes und der göttlichen Weisheit, welche Eingießung aber im Verstande, Willen und intellektuellen Gedächtnis naturgemäß, infolge der Schwäche, der Unvollkommenheiten und der Erkenntnisweise des Menschen, sehr bittere Leiden erzeugt. Diese Bedrängnisse und Leiden werden in den Kapiteln 5, 6, 7 und 8 meisterhaft beschrieben und durch den Vergleich, wie das Feuer das Holz ganz durchglüht und in sich umgestaltet, treffend erläutert (10. K.).

Aber wie herrlich sind auch die Wirkungen dieser Läuterung! Da ist zunächst die Entflammung des göttlichen Liebesfeuers in der Seele, wodurch alle ihre Kräfte und Affekte von der glühendsten Liebe zu Gott entzündet werden und sie somit das große Gebot der Liebe erfüllt. Und da die Liebe ein Feuer ist, so reinigt sie auch die Seele von ihrer Unwissenheit und erleuchtet sie in dem Maße, als sie in die Seele eindringt. Ferner erfüllt die Liebe das Herz (den Willen) mit unaussprechlicher Freude an Gott und mit tiefem Frieden. Sie stärkt und kräftigt die Seele, daß sie bereit ist, alles, selbst das Furchtbarste, für Christus zu erdulden (11. bis 16. K.). — Und nun erklärt der Heilige ausführlich die mystische Gottesweisheit oder Kontemplation, die er eine Wissenschaft der Liebe, ein eingegossenes, liebendes Erkennen Gottes nennt, das die Seele zugleich erleuchtet und entflammt, bis sie von Stufe zu Stufe zur innigsten Vereinigung mit Gott aufsteigt. Und da diese Vereinigung der Seele mit Gott durch die Liebe geschieht, so nennt er die Liebe eine Leiter zu Gott. Diesen Vergleich führt er noch weiter aus und erklärt, nach der Lehre des heiligen Bernhard und des heiligen Thomas, die zehn Stufen dieser mystischen Leiter. Es ist dies eine so herrliche Erklärung, daß sie den Leser ganz begeistert und entflammt (17. bis 20. K.).

Am Schlusse schildert der Heilige das Gewand, in welches die Seele, nachdem sie die aktive und passive Läuterung des Sinnes und des Geistes durchgemacht, gekleidet ist: in das Blendendweiß des Glaubens, in das Grün der Hoffnung und in das Rot der Liebe, und wie sie durch dieses dreifache Gewand gegen den dreifachen Feind, gegen den Teufel, die Welt und das Fleisch geschützt ist (21. bis 24. K.).

Wir schließen unsere Abhandlung mit der Analyse dieser beiden Werke. Sie wenden sich, zumal der „Aufstieg zum Berge Karmel“, wie der Heilige es selbst andeutet, an einen größeren Kreis von Seelen und in beiden, zumal in der „dunklen Nacht“, sind die Lehren und Erfahrungen der beiden anderen (des geistlichen Wechselgesanges, der lebendigen Liebesflamme) wie im Prinzip und Kern schon enthalten.

Nicht alle sind in der Lage oder geneigt, dem heiligen Johannes vom Kreuz zu folgen. Wer es vorzieht, sich oder andere mit dem süßen Honig einer leichten, gefühlsfrommen, blumigen, aszetischen Literatur zu erquicken, dem wird eine so kräftige, für die Natur anfangs bittere, aber das Herz labende Kost nicht zusagen. Doch es gibt auch in unseren Tagen noch Seelen, die großmütig und opferwillig in der Entblößung des Kreuzes, der Dunkelheit des Glaubens und der Reinheit der Liebe Gott suchen und nach der Vereinigung mit ihm trachten. Diese werden mit Nutzen und Freuden zu unserem heiligen Lehrer greifen. Sie werden ihn lesen und wieder lesen, ihn verkosten und ihm folgen — ihm folgen bis auf den Gipfel des „Karmels“, wo nur mehr ist

Gott allein!

Ueber das in der Taufe eingeschlossene votum der Eucharistie.

Von Emil Springer S. J., Theologieprofessor in Sarajevo.

Durch die Kommuniondekrete Pius' X., die ihrem wesentlichen Inhalte nach in den neuen Codex iuris canonici übergegangen, ist die Frage der Notwendigkeit der Kommunion aktuell geworden. Damit aber auch die damit zusammenhängende Frage, ob in der Taufe, überhaupt in der Rechtfertigung, ein votum, ein Verlangen nach der Eucharistie, nach der Kommunion, enthalten sei. Man ist auch auf diese Frage eingegangen,[1]) ohne sich in allen Punkten zu vollständiger Klarheit durchzuringen. Folgende Ausführungen werden vielen willkommen sein. Es handelt sich nicht um eine theologische Spitzfindigkeit, sondern um eine Sache, die für Theologen und Seelsorger von Bedeutung ist. Der heilige Thomas lehrt öfters, daß ein Verlangen nach der Kommunion notwendig ist zur Rechtfertigung; er lehrt dies auch in seinem letzten Worte, das er über die Notwendigkeit der Kommunion geschrieben (III., 80, 11). Der Römische Katechismus, den jeder Seelsorger gründlich verstehen sollte, lehrt dasselbe.[2]) Und es kommt dabei schließlich auf die richtige Auffassung des ganzen christlichen Lebens an.

Ob in der Taufe notwendig ein Verlangen nach der Kommunion eingeschlossen ist, hängt davon ab, ob die Kommunion zur dauernden Bewahrung der Gnade notwendig ist oder nicht. Ist sie notwendig, dann muß die Frage bejaht, ist sie nicht notwendig, muß die Frage verneint werden. Mit der Notwendigkeit der Kommunion zur Beharrlichkeit durch längere Zeit steht und fällt die Notwendigkeit unseres Votums.

Nun ergibt sich die Notwendigkeit der Kommunion ad perseverandum aus Schrift und Ueberlieferung. In der Schrift ist besonders Joh 6, 54 zu berücksichtigen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr Leben nicht in euch." Die Worte beziehen sich zugestandenermaßen und sicher zunächst auf die Kommunion und bedeuten somit, daß man ohne Kommunion das Leben nicht dauernd haben, nicht bewahren kann. Die Ausflucht, es seien die

[1]) Nicolussi, Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie. Dagegen Dr Otto Lutz in „Zeitschrift für katholische Theologie" 1919, S. 253 bis 63.

[2]) Sacra mysteria . . . propterea panis et vini speciem habent, ut significetur, non quidem revocandae ad vitam animae, sed in vita conservandae causa, instituta esse. Verum hoc ideo dictum est, quoniam prima etiam gratia (qua omnes praeditos esse oportet, antequam sacram Eucharistiam ore contingere audeant, ne judicium sibi manducent et bibant) nemini tribuitur, nisi hoc ipsum Sacramentum desiderio et voto percipiant. Est enim omnium Sacramentorum finis P. II cap. 4 n. 50, d. i. quaestio 48.

Worte nur ein Kommuniongebot, es sei nur eine necessitas praecepti in ihnen enthalten, ist exegetisch unmöglich. Die Worte sind eben ganz offenbar nicht ein Gebot, sondern eine Aussage über die necessitas medii und enthalten ein Gebot einfach nur insoweit, als sie eine necessitas medii aussagen; ist keine necessitas medii ausgesagt, so enthalten sie kein Gebot; bedeuten die Worte nicht, daß die Kommunion notwendiges Mittel zur Beharrlichkeit ist und darum zum Empfang verpflichtet, so enthalten sie keine Verpflichtung und somit kein Gebot. Die Ueberlieferung liegt vor in kirchlichen Dokumenten und Väterstellen. Wir brauchen hier nicht darauf einzugehen, weil es uns jetzt nicht darauf ankommt, die Notwendigkeit der Kommunion zu beweisen, sondern nur die Wechselbeziehung darzulegen, die zwischen Notwendigkeit der Kommunion und Notwendigkeit unseres Votums besteht. Man sehe, wenn es beliebt, mein Büchlein ein: „Die Eucharistie nach katholischer Lehre die notwendige Nahrung der Seele.“ Die Kommunion ist also, das setzen wir hier voraus, der Seele so notwendig wie die leibliche Nahrung dem Leibe, nur daß natürlich in defectu sacramenti das votum als Ersatz eintreten kann. Wie ohne die gewöhnliche Nahrung das leibliche Leben nicht erhalten und entfaltet werden kann, so ohne Kommunion (in re oder in voto) nicht das geistliche Leben. Es ist die Kommunion so notwendig wie das Gebet. Wie es ohne Gebet unmöglich ist, jede Todsünde zu meiden und so dem geistigen Tode zu entgehen, so ist dies auch ohne Kommunion unmöglich. Beten ist das Atmen, Kommunizieren das Essen der Seele. Ohne Atmen und Essen tritt der Tod ein im einen wie im andern Falle. Die Kommunion ist, um einen dritten Vergleich zu gebrauchen, so notwendig, um sich vor jeder Todsünde zu schützen, wie es ein besonderes Gnadenvorrecht wäre, um jede läßliche Sünde zu meiden.

Ist nun die Kommunion derart notwendig, so ergibt sich der Satz, daß in der Taufe, überhaupt in der Rechtfertigung, notwendig ein Verlangen nach der Kommunion eingeschlossen sei, einfach aus folgender Erwägung. Wer sich taufen läßt (denken wir hier der Klarheit halber an einen Erwachsenen), wer das übernatürliche Leben empfangen will, muß notwendig jede Sünde meiden, also jenes Leben dauernd bewahren wollen. Dann muß er aber auch die dazu notwendigen Mittel wollen, also auch die Kommunion. Er muß nach ihr verlangen, nach ihr hinstreben. Es liegt so für ihn die Kommunion zwischen Taufe und ewiger Seligkeit, zu der er gelangen will. Die Kommunion ist für die Reise zum Himmel Zwischenstation, während die ewige Seligkeit Endstation ist. Die Kommunion ist Ziel der Taufe, nicht letztes Ziel, sondern nächstes Ziel, Zwischenziel, wenn man den Ausdruck gebrauchen darf, nicht finis ultimus, sondern finis intermedius. Es ist da so, als wenn eine Seele vor ihrem Leibe existierte und das leibliche Leben wünschte. Sie würde da mit diesem Leben auch die Nahrung wollen, ohne welche es nicht

unterhalten werden kann. Ja, der Täufling muß noch notwendiger nach der Kommunion verlangen, als jene Seele nach der leiblichen Nahrung. Denn diese Seele könnte ja das leibliche Leben nur für kurze Zeit und dann den Tod wollen. Der Täufling muß aber notwendig den geistigen Tod, die Sünde für immer verabscheuen, muß das übernatürliche Leben für immer haben wollen, sonst kann er es nicht empfangen. Wer sich taufen ließe mit der Absicht, wieder zu sündigen und am Ende seines Lebens sich zu bekehren, bliebe in Sünde und Tod. So ist also ganz notwendig in der Taufe das Verlangen, das übernatürliche Leben zu bewahren, und damit ein Verlangen nach der Kommunion eingeschlossen. Daß dieses votum Communionis nicht ein votum explicitum zu sein braucht, daß ein votum implicitum genügt, ist selbstverständlich. Der Akt der Liebe enthält ein solches votum; denn wer Gott liebt, will ihn für immer besitzen und somit die dazu notwendigen Mittel gebrauchen. Man kann auch sagen, daß das Gnadenleben selbst nach der Kommunion verlangt so wie der leibliche Organismus nach leiblicher Nahrung.

Was wir eben von der Taufe sagten, gilt auch von dem rechtfertigenden Sakrament der Buße. Wer durch sie das Gnadenleben wiedererlangt, muß auch jede schwere Sünde meiden, das Gnadenleben dauernd bewahren, die Kommunion als notwendiges Mittel dazu gebrauchen wollen. Das gilt auch von der Rechtfertigung, welche durch das votum der Taufe oder Buße erfolgt. Dies votum schließt also ein weiteres votum, das der Kommunion ein. Es ist ein votum, Verlangen nach der Taufe oder Buße als Mittel, und nach der Kommunion als Ziel der Rechtfertigung. Die Kommunion ist eben Ziel jeder Rechtfertigung, nicht wie gesagt, letztes Ziel, sondern nächstes, finis intermedius; auf die Kommunion ist jede Rechtfertigung, mag sie durch Taufe, Buße oder ein Verlangen nach diesen Sakramenten erfolgen, hingeordnet.

So hätten wir als Ergebnis: Die Taufe, Buße, überhaupt jede Rechtfertigung enthält ein votum der Kommunion, weil diese das notwendige Mittel zur dauernden Beharrlichkeit, also Ziel der Rechtfertigung ist.

Noch mehr erscheint die Kommunion als Ziel der Rechtfertigung, wenn wir bedenken, daß die dauernde Beharrlichkeit nur stattfinden kann, wenn das Gnadenleben stetig wächst und sich entfaltet, so wie das neugeborne Kind auch nur weiterleben kann, wenn es wächst und gedeiht, d. h. wenn sich sein leibliches Leben stetig entfaltet. In der Gnadenordnung sind wir Kinder, solange wir auf Erden leben; erst mit dem Eintritt in den Himmel sind wir erwachsen. Wie nun die gewöhnliche Nahrung, und zwar oftmalige Nahrungsaufnahme notwendig ist für die Entfaltung des leiblichen Lebens, so ist es die Kommunion, und zwar ihr oftmaliger Empfang[1]) für

[1]) Oftmaliger Empfang ist noch nicht „häufiger" (einige Male in der Woche) Empfang, sondern ein viel weiterer Begriff.

die Entfaltung des geistigen Lebens, und dieses kann nur insoweit gedeihen, als sich der Gerechtfertigte der Kommunion zuwendet und sie empfängt. Wie also die Rechtfertigung nach der Entfaltung des geistlichen Lebens hinstrebt und hinstreben muß, so strebt sie auch nach der Kommunion hin und muß nach ihr hinstreben, verlangt nach ihr und muß nach ihr, und zwar ihrem oftmaligen Empfang verlangen, enthält so notwendigerweise ein votum Communionis.

Mit dem bisher Gesagten ist nicht nur die Existenz unseres Votums erwiesen, sondern auch seine Natur beleuchtet. Manche Theologen sind sich deshalb nie über unser votum klar geworden, weil sie meinten, es sei von derselben Art, wie jenes votum der Taufe und Buße, durch welches man in defectu horum sacramentorum gerechtfertigt werden muß. Aber da besteht ein wesentlicher Unterschied. Jenes rechtfertigende votum der Taufe und Buße bezieht sich auf diese Sakramente als Mittel der Rechtfertigung; denn das, Mittel zur Rechtfertigung, sind sie. Unser in der Rechtfertigung eingeschlossenes votum Communionis bezieht sich aber selbstverständlich nicht auf die Kommunion als Mittel zur Rechtfertigung, weil sie eben das nicht ist. Es bezieht sich auf die Kommunion als Ziel der Rechtfertigung, was sie tatsächlich ist und sein muß. Jenes votum der Taufe oder Buße ist, als auf diese Sakramente als Mittel gerichtet, Ersatzvotum, ein Ersatz für diese Sakramente selbst. Das in der Rechtfertigung eingeschlossene votum Communionis ist aber kein Ersatzvotum, es geht eben nicht aufs Mittel, sondern aufs Ziel. Freilich gibt es auch ein votum Communionis, das Ersatzvotum ist, weil es sich auf die Kommunion als Mittel bezieht. Aber das kann nur beim schon Gerechtfertigten, nicht in der Rechtfertigung selbst statthaben. Die Kommunion ist Mittel zur dauernden Beharrlichkeit. Ein Katholik im Stande der Gnade wohne so weit von jedem Priester entfernt, daß er die Kommunion nicht empfangen kann: er muß nach ihr als notwendigem Mittel der Beharrlichkeit verlangen; sein votum ist Ersatzvotum. Die häufige und tägliche Kommunion ist notwendiges Mittel zur Vollkommenheit. Vielen eifrigen Katholiken, die nach Vollkommenheit streben, erlauben es aber die Umstände nicht, so oft zu kommunizieren; sie müssen darnach als notwendigem Mittel verlangen; ihr votum ist Ersatzvotum.[1]) In der „geistlichen Kommunion", die man jeden Tag sehr oft verrichten kann, wird nach der Kommunion verlangt als Mittel zu innigerer Vereinigung mit Christus; sie ist also auch Ersatzvotum. Man darf nun aber wiederum nicht meinen — dies sei nur zur Vervollständigung der Lehre über das votum Communionis gesagt; es liegt sonst außerhalb des Rahmens unseres Artikels —, daß beim Gerechten jedes votum Communionis Ersatz-

[1]) Wissen solche Katholiken nicht, daß häufige und tägliche Kommunion Mittel zur Vollkommenheit ist, so haben sie doch implicite ein Ersatzvotum.

votum sei; oft ist es auch bei ihm votum, das aufs Ziel geht. Durch jeden verdienstlichen Akt nämlich empfängt der Gerechte einen Zuwachs von heiligmachender Gnade, der ebenso wie die gratia prima nach Erhaltung und Entfaltung, also nach der Kommunion verlangt. Das ist also ein votum, das, wie jenes in der Rechtfertigung enthaltene, aufs Ziel geht. Da durch das Ersatzvotum nach der Kommunion auch ein Zuwachs von heiligmachender Gnade erlangt wird, der durch zukünftige Kommunionen erhalten und entfaltet werden will, so enthält das votum Communionis, das Ersatzvotum ist, auch ein votum Communionis, das aufs Ziel geht. So ist also beim Gerechten das votum Communionis immer votum, das aufs Ziel geht und oft auch Ersatzvotum; beim noch Ungerechten ist es aber niemals Ersatzvotum, sondern immer nur votum, das aufs Ziel geht. Weil die Sache etwas verwickelt ist, läßt es sich erklären, warum viele Theologen sich über das in der Rechtfertigung eingeschlossene votum Communionis nicht klar geworden, obwohl der Römische Katechismus an der angeführten Stelle ausdrücklich lehrt, daß sich dies votum auf die Kommunion als Ziel bezieht.

Im Anschluß an das Gesagte noch ein Wort über die Beziehung, die zwischen votum Communionis und geistigem Genuß der Eucharistie besteht, weil die Sache zum Verständnis der eucharistischen Theologie der Väter und des heiligen Thomas sehr wichtig ist. Beide Begriffe sind sehr verwandt, bedeuten aber nicht ganz dasselbe. Was ist geistiger Genuß der Eucharistie, geistiger Genuß ohne sakramentalen, ohne Kommunion? Er ist geistiger Genuß, also muß der Geist, die Seele, etwas genießen, essen, trinken, aufnehmen, und zwar (nur darum kann es sich handeln) übernatürliches Leben, Gnade, Licht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Vereinigung mit Christus, erste Einverleibung in ihn oder weitere Einverleibung in einem Zuwachs von Gnade. Er ist geistiger Genuß der Eucharistie, also muß der Empfang von übernatürlichem Leben, Gnade, Heiligkeit aus der Eucharistie, kraft der Eucharistie geschehen, so daß er ohne Eucharistie nicht erfolgen würde. So müssen wir den Begriff fassen, um nicht mit den Ausdrücken zu spielen, was in der Theologie verhängnisvoll wäre. Da erhellt nun, daß ein votum Communionis an sich noch nicht geistiger Genuß der Eucharistie ist, denn durch ein solches votum, sei es nun Ersatzvotum oder aufs Ziel gerichtet, verlangt man nur nach Empfang von Gnade aus der Eucharistie; nach Empfang verlangen ist aber noch nicht empfangen. Tatsächlich ist nun aber doch jedes votum Communionis geistiger Genuß der Eucharistie. Die Eucharistie ist nämlich, freilich nicht als Kommunion, nicht durch den sakramentalen Empfang, sondern als Ursakrament (d. h. als Opfer und als auf Erden gegenwärtiger Christus), Quelle aller Gnade, besonders der heiligmachenden, der lebendigen Vereinigung mit Christus. Da nun jedes votum Communionis mit Empfang von heiligmachender Gnade verbunden ist (wir sprechen

ja nur von einem votum, das mit Glaube und Liebe verbunden ist), jeder Empfang von heiligmachender Gnade aber durch die Eucharistie geschieht, so wird dabei heiligmachende Gnade aus der Eucharistie, kraft der Eucharistie empfangen; es wird also diese geistig genossen. So ist also jedes votum Communionis schon als Empfang von heiligmachender Gnade tatsächlich geistiger Genuß der Eucharistie. Und jeder geistige Genuß der Eucharistie schließt als Empfang von heiligmachender Gnade, die durch künftige Kommunionen erhalten und entfaltet werden will, ein votum Communionis, das aufs Ziel geht, ein.

* * *

Nach unserer Darlegung ist ein votum Communionis deshalb zur Rechtfertigung erfordert, weil die Kommunion das notwendige Mittel ist, die Gnade dauernd zu bewahren. Da kann nun jemand sagen: Es gibt aber doch noch andere notwendige Mittel, die Gnade dauernd zu bewahren, wie das Gebet, die Haltung der Gebote, wohl auch die Firmung (um durchs ganze Leben allen Gefahren des übernatürlichen Lebens zu widerstehen). Da wäre demnach in der Rechtfertigung auch ein votum nach diesen Gnadenmitteln eingeschlossen (nach der Firmung natürlich nur, wenn sie noch nicht empfangen wurde). Das ist alles ganz richtig. Aber trotzdem besteht kein besonderer Grund, solche vota hervorzuheben; schon deshalb nicht, weil es selbstverständlich ist, und dann, weil ja jene Gnadenmittel mit der Kommunion ein Ganzes bilden, in welchem diese in besonderer Weise hervorragt. Beten und die Gebote halten gehört zu jenem christlichen Leben (ein anderes gibt es nicht), das aus der Eucharistie ist und immer und immer zur Kommunion hinstrebt; auch die Firmung strebt zu ihr hin, da die Firmungsgnade nicht ohne wiederholte Kommunion unterhalten werden kann. So ist das ganze christliche Leben eine Einheit, worin die Kommunion eine **zentrale, alles beherrschende Stellung** einnimmt. Darum ist gerade die Kommunion die große Zwischenstation zwischen Rechtfertigung und ewiger Seligkeit, und darum ist die Rechtfertigung gerade mit einem votum verbunden, das auf sie gerichtet ist. Es ist notwendig, diese zentrale Stellung der Kommunion im geistlichen und kirchlichen Leben etwas näher zu betrachten. Drei Punkte sind da besonders ins Auge zu fassen.

1. Die Eucharistie ist als Ursakrament die Quelle aller Gnaden. Darum ist, wie gesagt, jeder Empfang von heiligmachender Gnade ein Genuß der Eucharistie, entweder Kommunion oder rein geistiger Genuß. Dieser letztere strebt aber, da der Mensch ein geistig-körperliches Wesen ist, nach dem sakramentalen Genuß, nach der Kommunion hin wie die Idee nach ihrem Ausdruck, wie der Glaube nach dem Bekenntnis, wie der Keim nach Entfaltung. So ist das Gnadenleben eucharistisches Leben, Kommunionleben. 2. Die Eucharistie ist als Ur-

sakrament und als Kommunion insbesondere Wirkursache der Einheit des mystischen Leibes, wodurch wir Glieder Christi und mit ihm verbunden werden wie die Speise mit dem sie Genießenden, und so an seinem göttlichen Leben (unser Gnadenleben ist im Neuen Testamente nicht nur göttliches Leben, sondern Leben Christi, des Gottmenschen) teilnehmen. Die Kirche ist der Leib Christi, belebt von seinem Geiste, dem Heiligen Geiste, der die Seele der Kirche ist; ihr Leben ist das Leben Christi. Wie nun Stoff, der außer mir liegt, nur Teil meines Leibes und von meiner Seele belebt werden kann, wenn ich ihn esse, so kann man, wenn man geistig tot ist, nur Teil Christi und von seinem Geiste belebt werden durch den Genuß der Eucharistie (hier ist es die Speise, die umwandelt, weil sie eben Christus enthält). Will ich inniger ihm einverleibt werden, mehr von seinem Geiste belebt werden, so muß es wiederum durch den Genuß der Eucharistie geschehen; sie ist eben als Quelle aller Gnaden die alleinige Wirkursache der Einheit des mystischen Leibes. Die Taufe ist erste Einverleibung in Christus als geistiger Genuß der Eucharistie; die Buße ist erneuerter lebendiger Anschluß an den Leib Christi als geistlicher Genuß der Eucharistie; Gebet und Haltung der Gebote vereinigen mit Christus und dem Heiligen Geiste als geistiger Genuß der Eucharistie. Aller rein geistige Genuß strebt nun aber, wie gesagt, mit Gewalt nach dem sakramentalen hin. So sind Kirche, kirchliches Leben, d. h. Eigenleben der Kirche, geistliches Leben und Kommunion untrennbar verbunden. Die Kirche ist die Gesellschaft der Kommunikanten. Der Kelch, den wir segnen, und das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, ist die Einheit des mystischen Leibes. **Weil** ein Brot ist, deshalb sind wir viele ein Leib; denn wir haben alle daran teil von dem einen Brote her (I Kor 10, 16 f.). Freilich bleiben auch die in der Sünde lebenden Getauften Glieder der Kirche, aber sie sind eben tote Glieder, als solche ausgeschlossen von der Kommunion, nehmen nicht teil am inneren Leben der Kirche, wenn sie sich auch äußerlich noch so sehr in ihrem Interesse betätigten. Sie sind die Verbrecher im Reiche Gottes; wer als Verbrecher im Zuchthaus sitzt, bleibt auch Bürger des Staates, nimmt aber an seinem eigentlichen Leben, am Staatsleben keinen Teil, wenn er auch für denselben viele nützliche Arbeiten verrichtet. Die sich durch die Sünde von der Kommunion ausschließen, bleiben auch nur so äußerlich mit dem lebendigen Organismus der Kirche verbunden, bis sie, wenn sie sich ihm nicht wieder neu angliedern, mit dem Tode deportiert werden in den Abgrund der Hölle, ins ewige Exil. Wer Vollbürger sein will im Reiche Gottes, muß durch oftmalige Kommunion teilnehmen am Eigenleben der Kirche. 3. Das neue Israel ist ein königliches Priestertum; sein Zweck ist das Opfer und die Teilnahme an demselben; das einzige Opfer aber, das es hat, ist das eucharistische. Die Taufe ist die Weihe zu diesem Priestertum. Der

Taufcharakter befähigt uns, das Opfer mit darzubringen, er ist eine Teilnahme am Priestertum Christi, wie der heilige Thomas lehrt (III., 63, 3). Indem die Taufe uns Christo einverleibt, macht sie uns zu Gliedern des Lammes, die mitgeopfert werden, und vor allem heiligt sie uns zum Genuß des Opferfleisches. Wie die Priesterweihe weiht zur Konsekration der Eucharistie, so weiht die Taufe zu ihrem Empfang.[1])

Diese zentrale Stellung der Kommunion ergibt sich klar aus der eucharistischen Rede des Herrn. Darnach ist die Eucharistie das Leben der Welt. Durch sie hat die Welt Leben, ohne sie keins. Der sie Genießende lebt, bleibt in Christus und Christus in ihm (lebt in der Einheit des mystischen Leibes), lebt durch Christus, wie Christus durch den Vater lebt. Ohne ihren Genuß gibt es kein Leben. Christus meint freilich nicht ausschließlich den (würdigen) sakramentalen Genuß, sondern auch den rein geistigen, aber doch den sakramentalen in allererster Linie und den rein geistigen nur im Anschluß an ihn; anders kann der Ausdruck „das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken" nun einmal nicht verstanden werden. Und so hat nach den Worten des Herrn der Kommunizierende Leben, der Kommunizierende bleibt in Christus und Christus in ihm, der Kommunizierende lebt durch ihn, wie er (Christus) durch den Vater lebt, und ohne Kommunion kann man nicht dauernd leben. Freilich sagt Christus anderswo und auch in der eucharistischen Rede selbst, daß der Glaubende Leben habe. Aber der Glaubende muß eben deshalb kommunizieren; der Gläubige muß Kommunikant sein. Die Gläubigen müssen die Genossenschaft der Kommunikanten bilden. Das war die Auffassung der ersten Kirche. In Jerusalem nahm man täglich am eucharistischen Opfer teil und kommunizierte dabei. In Rom hielt man es noch zu Zeiten des heiligen Hieronymus ebenso. Das gehörte zum christlichen Leben. Von Jerusalem und Rom, den beiden aufeinander folgenden Zentren des Christentums, verbreiteten die Glaubensboten dies christliche Leben über die Welt, und man führte dieses Leben, soweit die Umstände es erlaubten und soweit der Eifer reichte. Daß man wenigstens an Sonntagen dem Opfer beiwohnte, war selbstverständlich; wer aber der Messe beiwohnte, mußte auch kommunizieren. So war die wöchentliche Kommunion selbstverständliche Christenpflicht. Bekanntlich verhängte man, als manche zwar der Messe beiwohnen, aber nicht kommunizieren wollten, über diese die Exkommunikation, was, wenn auch nicht nachahmenswert, so doch bezeichnend ist. Man dachte eben: „Entweder — oder. Entweder habt ihr die Taufgnade, und dann müßt ihr sie durch die Kommunion unterhalten, müßt kommunizieren, dazu seid ihr ja getauft worden. Oder ihr habt die Gnade verloren,

[1]) Eucharistia est quodammodo finis baptismi, quia per baptismum aliquis consecratur ad Eucharistiae perceptionem, sicut per ordinem ad ejus consecrationem. Thomas IV dist. 8. 1, 3 sol. 3 ad 2.

dann müßt ihr durch die Buße Gnade und Befähigung zur Kommunion wiedererwerben. Wahres Christenleben ist Kommunionleben und nicht etwas anderes." Von der Ueberzeugung, daß die Eucharistie unser Leben ist, waren die ersten Christen ganz durchdrungen. Die Katechumenen blieben von den heiligen Geheimnissen ausgeschlossen; sie waren noch nicht zu ihrer Feier geweiht, gehörten noch nicht zum Volke Gottes, dem königlichen Priestertum, das allein, aber auch ganz zur Feier des eucharistischen Opfers berufen ist. Vor der Opferung mußten sie sich vom Gottesdienst entfernen. Sie warteten mit Sehnsucht auf den Augenblick, da der Schleier fallen sollte, der sie vom großen Geheimnis des Christentums trennte. Mit der Taufe fiel er. Gleich nach ihr wohnten sie der heiligen Messe bei und kommunizierten, um es fortan so oft zu tun, als das Opfer gefeiert wurde, auch täglich, wenn es täglich gefeiert wurde, wie es z. B. in der Kirche des heiligen Augustinus der Fall war, der den Neugetauften sagt, sie würden nun täglich den Leib des Herrn empfangen. Hatte man freilich Todsünde begangen und sich so des christlichen Namens unwürdig gemacht, so blieb man wieder ausgeschlossen, mußte Buße tun, um wieder das Leben der Gnade zu erwerben und sich zum Empfang der Kommunion zu befähigen. Gleich nach der Lossprechung durfte man sich ihr wieder nahen wie ehedem und lebte so wieder das christliche Leben. So fühlte man, empfand es, war ganz davon durchdrungen, daß das Christentum die eucharistische Religion ist, daß die Christen Kommunikanten sein müssen, daß sie die eucharistische Opfergesellschaft bilden, daß man aus der Kommunion und durch sie leben müsse, daß Taufe und Buße die Eingangstüren zur Kommunion und notwendigerweise ein Verlangen nach ihr sind. Das alles sah man so klar, daß es überflüssig war, es zu sagen. Als freilich die Kommunion mehr und mehr vernachlässigt wurde, da schwand auch diese Ueberzeugung mehr und mehr und verschwand in manchen Köpfen ganz. Und man bringt es auch heutzutage, nachdem die Kommunion wieder mehr in Uebung gekommen, nur durch eifriges Studium fertig, sich ganz zur Auffassung der ersten Christen emporzuringen. Der heilige Thomas hat sich trotz der damaligen traurigen Vernachlässigung der Kommunion durch das Studium der Väter zu ihr emporgeschwungen, nicht so sehr in den Distinktionen, aber in der Summa. Da lehrt er, daß, während die ersten Christen täglich kommunizierten, später nur jährlich einmalige Kommunion gefordert werden konnte „propter iniquitatis abundantiam" (III., 80, 10 ad 5), da lehrt er, daß zur Rechtfertigung das votum Communionis notwendig ist, weil außerhalb der Kirche kein Heil ist (73, 3). So zeigt er, daß ihm das Eigenleben der Kirche von der Kommunion abhängt, daß ihm das eigentliche kirchliche Leben Kommunionleben ist.[1]) Dasselbe legt der Rö-

[1]) Und das weiß er aus I Cor 10, 16 f.: Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil ein Brot ist, sind wir

mische Katechismus nahe, wenn er lehrt, daß das votum der Kommunion deshalb zur Rechtfertigung notwendig ist, weil die Kommunion Ziel der Sakramente sei, Symbol der kirchlichen Einheit und Verbindung, und außer der Kirche kein Heil sei.[1]) Symbol der Kirchengemeinschaft ist dem Römischen Katechismus die Kommunion aber derart, daß sie die notwendige Nahrung der Glieder Christi bildet (l. c. 60, quaestio 58).

So strebt also das ganze christliche Leben nach der Kommunion hin, gruppiert sich um sie, hängt von ihr ab. Vergleicht man dies Leben mit einem Baume, so ist sie die Krone, vergleicht man es mit einem Gewölbe, so ist sie der Schlußstein; vergleicht man es mit einer Kirche, so ist sie der Altar, um dessen willen die Kirche da ist und auf den alles in ihr hinweist. Sie ist nicht nur ein Ziel der Rechtfertigung, sie ist das Ziel; sie ist die über alles hervorragende Höhe, zu der das ganze christliche Leben gehört und die man ersteigen muß, um ins himmlische Jerusalem zu gelangen; sie ist die Zwischenstation zwischen Rechtfertigung und ewiger Seligkeit, der Kommunion im Himmel. Zwischen Anfang des geistlichen Lebens (Rechtfertigung) und seiner Vollendung (Seligkeit) liegt Entfaltung dieses Lebens. Die ist aber notwendig Kommunionleben. Wie haben diejenigen Theologen die Kommunion herabgesetzt, welche in der Rechtfertigung ein votum nach ihr nur deshalb fanden, weil man nach der Haltung der Gebote verlangen müsse, und sie der Gegenstand eines Gebotes unter vielen sei! Die Kommunion, und darum auch das votum nach ihr, ist etwas ganz anderes als bloßer Gegenstand eines Gebotes.

* * *

Die Geschichte unseres Votums kann man in kurzen Zügen so darstellen: Die ersten Christen betrachteten in treuem Anschlusse an die eucharistische Rede des Herrn Eucharistie und Kommunion als ihr Leben. Taufe und Buße waren, wie gesagt, Eingangspforten zur Kommunion, Verlangen nach ihr, Anfänge des geistlichen Lebens, das in der Kommunion fortgesetzt werden mußte. Sie waren ihnen durchaus nicht, wie vielen späteren Theologen, abschließende Sakramente, nach denen man kein anderes mehr nötig habe. Solange, als man die Kommunion als notwendigen Bestandteil, als Hauptbestandteil des christlichen Lebens betrachtete, blieb diese Auffassung bestehen. Sie tritt, um nur ein Beispiel anzuführen, in Worten zutage, wie sie Radulphus Ardens hat, der sagt, daß die Kommunion

viele ein Leib, alle, die wir an diesem Brote teilnehmen (III 73, 2 Sed contra). Wer zum Leibe Christi, zur Kirche gehören will, muß teilnehmen an der Kommunion. Wer Christenleben führen will, muß Kommunionleben führen.

[1]) Est enim omnium Sacramentorum finis, et Ecclesiasticae unitatis et conjunctionis symbolum neque extra Ecclesiam consequi gratiam ullus potest. So an der im Eingang angeführten Stelle.

nach Joh. 6, 54 durchaus notwendig sei, deshalb gebe man auch den neugetauften Kindern etwas vom heiligsten Blute, damit sie nicht ohne dies „notwendige" Sakrament dahinschieden, wenn sie aber auch ohne Kommunion sterben würden, seien sie nicht verdammt, da sie es schon in der Taufe geistig genossen hätten, den Erwachsenen sei aber auch die Kommunion notwendig (Migne, P. L. 155, 1850 Cs).

Daß man die Taufe als geistigen Genuß der Eucharistie auffaßte (es gehört das auch hieher), kam so: Die eucharistische Rede des Herrn verstand man von altersher richtig so, daß die Welt ohne Eucharistie gar kein übernatürliches Leben habe, daß sie es nur durch dieses Sakrament der Einverleibung in Christus empfange und vermehre. Als die Pelagianer die Erbsünde leugneten und den kleinen Kindern Leben von Geburt aus zusprachen, traten die Väter solcher Lehre gleich mit Joh 6, 54 energisch entgegen und erklärten: Ohne Genuß der Eucharistie können nach diesen Worten auch die kleinen Kinder das Leben nicht haben; denn sie gehören zur Welt, die aus sich tot ist von Adam her; sie müssen das Leben erst durch das Sakrament der Einverleibung in Christus empfangen. Dabei blieb es sich, gegen die Pelagianer, gleich, ob es die kleinen Kinder durch die Taufe, durch die Firmung oder durch die Kommunion erhielten. Es kam nur darauf an, daß sie es nicht **vor** der Taufe hatten. Darum unterschieden die Väter nicht genauer. Sie meinten aber immer, daß sie es durch die Taufe, das Sakrament der Wiedergeburt, und nicht erst durch die Kommunion empfingen. Sie wußten ja sehr gut, daß die Taufe Wiedergeburt zum neuen Leben ist und die Kommunion dieses Leben schon voraussetzt. Sie blieben aber doch dabei, daß nach Joh 6, 54 nur der Genuß der Eucharistie das Leben gebe, weil sie eben die Taufe, diese Einverleibung in Christus, als geistigen Genuß der Eucharistie, von der sie alle Einheit des mystischen Leibes ableiteten, sozusagen als antizipierte Kommunion betrachteten. Als später ein Katechumene nach der Taufe plötzlich und ohne Kommunion gestorben, erklärte Fulgentius, daß er gerettet sei, weil er schon durch die Taufe Christo einverleibt worden und so Joh 6, 54 entsprochen, so das Fleisch Christi gegessen und sein Blut getrunken habe, er erklärte, daß dies die Lehre der Väter sei. Als die Kleinkinderkommunion außer Uebung kam, hielt man noch daran fest, daß auch sie wegen Joh 6, 54 die Eucharistie genießen müssen, daß aber für sie der geistige Genuß, wie er sich in der Taufe vollziehe, genüge. Man hielt aber auch daran fest, daß Joh 6, 54 hauptsächlich den sakramentalen Genuß, die Kommunion bezeichne, und erklärte sowohl den geistigen (diesen für alle), als auch den sakramentalen Genuß (diesen für die Erwachsenen) für notwendig; man müsse, sagte man oft, nicht nur den einen, sondern beide Türpfosten mit dem Blute des Lammes bestreichen (siehe z. B. Algerus bei Migne, P. L. 180, 798 BC, 806 AB). So blieb immer, wenn man es auch nicht mit diesen Worten sagte,

die Rechtfertigung notwendig ein votum, ein Verlangen nach der Kommunion.

Nach und nach aber trat durch die fortwährende traurige Vernachlässigung der Kommunion bei vielen eine ganz andere Auffassung ein. Da gar so viele die Kommunion fast gar nicht mehr empfingen, erschien das christliche Leben von der Kommunion losgelöst in der Praxis. Theologen traten auf und lösten es von der Kommunion los in der Theorie; sie erklärten, daß die Kommunion durchaus nicht notwendig sei, daß der geistige Genuß der Eucharistie genüge. Rupert von Deutz bekämpfte energisch solch falsche Lehre (Migne, P. L. 169, 482 Ds, 484 Ds). Aber sie erhielt sich und fand am heiligen Bonaventura ihren Hauptvertreter. Nach ihm ist die Kommunion nur notwendig wegen des Kirchengebotes. Der geistige Genuß bleibt freilich wegen Joh 6, 54 allen notwendig, auch den kleinen Kindern, aber er besteht eigentlich bloß in Glaube und Liebe, hat fast gar keine Beziehung zur Eucharistie. So scheint ihm die Eucharistie auch als Ursakrament nicht notwendig zu sein. Solche Auffassung, die sich erhielt, kam später den Protestanten sehr zustatten. Manche von ihnen zogen noch die Folgerung daraus, daß Christus in der Eucharistie nicht gegenwärtig sei. Wenn die Eucharistie so wenig Bedeutung besaß, so lag es wenigstens sehr nahe, die reale Gegenwart zu leugnen. Denn wenn ein Sakrament Christus enthält, so muß es eine über alles hervorragende Bedeutung haben; ein Sakrament, das diese nicht hat, kann Christus nicht enthalten.

Die eucharistische Theologie des heiligen Thomas ist von der Bonaventuras durchaus verschieden. Er hält fest an der alten, wahren Ueberlieferung. Ihm ist die Eucharistie als Ursakrament Quell aller Gnaden (In Jo 6, l. 6, n. 7), besonders Wirkursache der Einheit des mystischen Leibes. Auch die Rechtfertigung geschieht durch sie, und zwar durch ein votum (III., 79, 1 ad 1 und 73, 3). Dies votum ist hingerichtet auf die Kommunion, die ihm folgen muß nach Vernunftgebrauch; für die Erwachsenen ist eben auch die Eucharistie (Kommunion) notwendiges Sakrament, sacramentum necessitatis (III., 80, 11, ad 2), so notwendig wie die Nahrung dem Leibe (In Jo 6, 54). Joh 6, 54 gilt ihm zunächst von der sakramentalen Kommunion (III., 80, 11; Sed contra), aber auch ganz allgemein für die kleinen Kinder von der manducatio spiritualis (In Jo 6, 54). Aber dieser geistige Genuß enthält ihm eben im schroffen Gegensatz zu Bonaventura ein votum Communionis. Damit stellt er die Ueberlieferung wieder her.[1]) Der Catechismus Romanus schließt sich ganz an Thomas und damit an die wahre Ueberlieferung an.

[1]) Der heilige Thomas fand diese Ueberlieferung in der Vätertheologie, die er so vollkommen in sich aufgenommen. Er fand sie schon bei dem von ihm so hochgeschätzten (Pseudo-) Dionysius Areopagita, der sagt, daß die heiligen Handlungen (wobei natürlich besonders Taufe, Firmung, Buße gemeint sind) durch die Kommunion dem Ziel derselben, vervollkommnet

Trotz Thomas und dem Römischen Katechismus haben manche Thomisten die Notwendigkeit der Kommunion geleugnet, wie zum Beispiel Gonet, der mit unserm votum nichts anzufangen weiß, weil er es für ein Ersatzvotum hält. Suarez, dem viele neuere Theologen folgen, schließt sich sehr an Bonaventura an. Die Kommunion ist ihm nur notwendig wegen eines göttlichen Gebotes (De Euch., disp. 40, s. 2); der Fall, wo sie an sich notwendig wäre, ist, wenn nicht unmöglich, doch sehr selten (Disp. 69, s. 3, n. 7). Das in der Rechtfertigung enthaltene votum Communionis bezieht sich nach ihm auf sie als Gegenstand eines Gebotes (Disp. 40, s. 2, n. 22).

Man sieht, unser votum spielt in der Dogmengeschichte eine größere Rolle als man meinen sollte. Gebe Gott, daß uns die Kommuniondekrete Pius' X. an der Hand des heiligen Thomas und des Römischen Katechismus über alle Niederungen, welche durch traurige Vernachlässigung der Kommunion entstanden sind, zur wahren Ueberlieferung, zum wahren Verstäńdnis der eucharistischen Rede des Herrn und zu wahrem kirchlich-eucharistischen Leben zurückführen!

* * *

Zum Schluß noch einige Schwierigkeiten, die man gemacht, oder unrichtige Ansichten, die man vorgebracht, als **Einwände** mit einer Antwort darauf!

Einwand 1. Es ist doch wunderlich, daß zur Rechtfertigung immer nur das Verlangen nach der Kommunion notwendig sein soll, niemals die Kommunion selbst.

---

werden müssen, und daß sie, wenn diese Vervollkommnung nicht eintritt, ihre heiligende Kraft verlieren (Migne, P. G., 3, 424 s.). Thomas verweist auf diese Stelle im Johannes-Kommentar bei Erklärung von Joh 6, 54 und sagt, daß dies wahr sei bei den Erwachsenen, nicht bei den kleinen Kindern. Für die Erwachsenen ist eben die Kommunion notwendig wie dem Leibe die Nahrung, für die kleinen Kinder ist nur der geistige Genuß so notwendig, die Kommunion ist ihnen aber nicht notwendig (III 73, 3), oder, wenn man will, nur so notwendig wie das Pferd zur Reise (III 65, 4). Wenn nun nach Pseudo-Dionysius Taufe, Firmung, Buße durch die Kommunion vervollkommnet werden müssen, wenn jene Sakramente ohne diese ihre heiligende Kraft verlieren, d. h. wenn bei denen, die sündigen können, ohne Kommunion notwendigerweise die durch jene Sakramente empfangene heiligmachende Gnade und das Anrecht auf besondere Gnaden des Beistandes verloren geht, so enthalten selbstverständlich jene Sakramente den Trieb, das Verlangen, das votum nach der Kommunion. Nebenbei sei erwähnt, daß der tüchtige Dionysius-Kenner Corderius S. J. († 1650) in seinen Bemerkungen zum Kapitel, wo sich unsere Stelle findet, schreibt, daß die Eucharistie Ursache aller jener Gnaden des Beistandes ist, die zur Bewahrung des geistlichen Lebens notwendig sind (Migne, P. G., 3, 450). Er denkt da anders als Suarez, der kurz vorher hinsichtlich der Kommunion geschrieben: „Nullus effectus necessarius specialiter datur propter hoc sacramentum, neque ab illo pendet“ (De Euch. Disp. 40 s. 2 n. 22; Vivès 20, 730), was schließlich heißt: „Wir brauchen eigentlich die Kommunion nicht.“ P. Nicolussi hat gut gesehen, wenn er einen gewaltigen Unterschied verzeichnet zwischen der eucharistischen Theologie der Väter und der mancher neueren Theologen

Antwort. Das wäre freilich wunderlich, ja unmöglich, wenn es sich um ein Ersatzvotum handelte, ist aber ganz selbstverständlich bei einem votum, das aufs Ziel geht. Sonst könnte man es auch wunderlich finden, daß man immer nur durch das Verlangen nach der Seligkeit gerechtfertigt wird, niemals durch die Seligkeit selbst. Wenn es sich ums Ziel handelt, ist es einmal nicht anders und kann nicht anders sein.

Einwand 2. Für die kleinen Kinder ist die Kommunion nicht notwendig, also auch nicht das Verlangen darnach.

Antwort. Die Kommunion ist nicht notwendig als Mittel, concedo; nicht notwendig als Ziel, nego. Und drum ist nicht ein Ersatzvotum der Kommunion notwendig, aber wohl ein votum, das aufs Ziel geht.

Einwand 3. Viele erkennen nicht die Notwendigkeit der Kommunion und ihre zentrale Stellung im christlichen Leben, und haben darum kein votum nach der Kommunion.

Antwort. Ein votum richtet sich immer nicht nach dem subjektiven Erkennen, sondern nach der objektiven Notwendigkeit. Vom Erkennen ist es nur abhängig, ob das votum explicitum ist oder implicitum. Wer die Notwendigkeit erkennt und daran denkt, hat ein votum explicitum; wer sie nicht erkennt oder nicht daran denkt, ein votum implicitum (enthalten im Akte der Liebe, der nach Vereinigung mit Gott strebt und alle dazu notwendigen Mittel umfassen will).

Einwand 4. Wenigstens die ganz kleinen Kinder haben doch kein votum im eigentlichen Sinne.

Antwort. Da handelt es sich schließlich nur um das Wort, an dem nicht so viel liegt, wenn man nur die Sache festhält, und die ist, daß auch die kleinen Kinder zur Kommunion geweiht und auf sie hingeordnet sind als auf das notwendige Ziel, daß sie das Bedürfnis darnach (nach später zu empfangender Kommunion) haben wie ihr leiblicher Organismus das Bedürfnis nach Nahrung hat. Am besten wird es sein, wenn man sagt, sie haben das votum im eigentlichen Sinne, aber nicht in actu, sondern in habitu. Es ist mit diesem Verlangen so ähnlich wie mit Glaube und Liebe. Man darf nicht sagen, die kleinen getauften Kinder hätten nicht Glaube und Liebe im eigentlichen Sinne, sie kämen ohne Glaube und Liebe im eigentlichen Sinne in den Himmel. Nein, man muß sagen: sie haben Glaube und Liebe im eigentlichen Sinne, aber nicht in actu, sondern nur in habitu. In ihrem habitus der Liebe, der sich auch auf alle notwendigen Gnadenmittel richtet, ist nun das Verlangen nach der Kommunion enthalten, natürlich auch nur in habitu. Diejenigen, die das Kind zur Taufe bringen, der Priester, der es tauft und die Kirche, haben das votum für das Kind in actu.

Einwand 5. Wenn die Erwachsenen das Kind retten durch das votum der Kommunion, warum könnten sie es nicht ohne Taufe durch das votum der Taufe retten?

Antwort. Das votum der Kommunion, das die Erwachsenen haben, allein nützt den Kindern nichts. Es muß ihnen eingedrückt werden, was nur durch die Taufe geschehen kann, weil die Kleinen nur durch die Taufe das Gnadenleben, das nach Kommunionleben verlangt, bekommen können. Wie der Glaube und die Liebe der Erwachsenen dem Kinde nichts nützt, wenn ihm nicht durch die Taufe der habitus des Glaubens und der Liebe eingedrückt wird, so nützt ihnen auch nicht das Verlangen der Erwachsenen nach der Kommunion, wenn ihnen nicht der habitus dieses Verlangens durch die Taufe eingedrückt wird.

Einwand 6. Wenn die kleinen Kinder ein votum nach der Kommunion hätten, müßte man sie ihnen gleich geben.

Antwort. Wenn sich das votum auf sofort notwendige Kommunion bezöge, ja; wenn es sich auf spätere (mit dem Vernunftgebrauch eintretende) Notwendigkeit bezieht, nein.

Einwand 7. Wenn man bei der Taufe eines Kindes sicher weiß, daß es gleich sterben, also niemals der Kommunion bedürfen wird, ist ein Verlangen nach der Kommunion nicht notwendig, und ähnlich auch nicht bei einem Erwachsenen, der gleich nach der Beicht sterben wird.

Antwort. Auch da handelt es sich schließlich ums Wort, um die Ausdrucksweise. Die beste Ausdrucksweise wird die sein, daß man sagt: Es bleibt immer die Hinordnung auf die Kommunion. Taufe und Buße gliedern niemals unmittelbar der triumphierenden Kirche an, sondern immer erst der streitenden, die ganz auf Eucharistie und Kommunion hingerichtet ist, der streitenden Kirche, die die eucharistische Opfergemeinschaft ist. Gerade darum soll man die Kommunion jedem Sterbenden, der zum Vernunftgebrauch gekommen, wenn irgend möglich, noch geben.

Einwand 8. Wenn man einem neugetauften Kinde die Kommunion geben würde, wäre seinem votum nach der Kommunion genug getan.

Antwort. Keineswegs. Denn das votum bezieht sich auf all die vielen Kommunionen, die ihm notwendig sein werden, nicht nur auf eine Kommunion, noch weniger auf nur eine vor Vernunftgebrauch empfangene Kommnnion.

Einwand 9. Es kann einer nach der Taufe oder gleich nach der Buße schwer sündigen, in Sünde dahinleben und gerade vor dem Tode oder im Tode sich bekehren. Für einen solchen ist die Kommunion nicht notwendig, also auch nicht ihr votum.

Antwort. Allerdings ist ein solches Leben möglich, aber es ist ganz unmöglich mit der Gesinnung, ein solches Leben führen zu wollen, die Gnade zu empfangen. Wer die Gnade empfangen will, muß notwendig jede Todsünde verabscheuen und den Vorsatz haben, sein ganzes Leben keine mehr zu begehen. Sonst bleibt er in Sünde.

Einwand 10. Wenn unser votum notwendig wäre, müßte uns die Kirche darüber belehren, besonders müßte sie es im Taufritus für die Erwachsenen tun.

Antwort. Aber die Kirche belehrt uns ja. Wie sehr empfiehlt sie den heiligen Thomas, bei dem unser votum eine wichtige Rolle spielt. Und sie belehrt uns über dies votum in ihrem offiziellen Lehrbuche der Glaubenslehre, im Römischen Katechismus. Im Taufritus das zu verlangen, ist ganz unberechtigte Forderung. Man bedenke, daß fürs praktische Leben des Christen nicht zunächst die Notwendigkeit unseres Votums, sondern vielmehr die Notwendigkeit der Kommunion zu betonen ist, aus der sich jene (Notwendigkeit des Votums) von selbst ergibt. Die Notwendigkeit der Kommunion ist der Körper; die Notwendigkeit unseres Votums nur der Schatten. Ueber die Notwendigkeit der Kommunion aber belehrt die Kirche genugsam durch die Väter, den heiligen Thomas, den Römischen Katechismus, im eucharistischen Rundschreiben Leos XIII., in den Kommuniondekreten Pius' X.[1]) Hauptsache ist und bleibt, diese Kommuniondekrete durchzuführen, und zwar auf Grund der Notwendigkeit der Kommunion, wie sie es selbst wollen. Dann wird christliches Leben wieder als Kommunionleben erscheinen, wie es im Anfange war, und dann werden wieder Taufe und Buße richtig erfaßt werden als Eingänge zur Kommunion, als Verlangen nach ihr.

Der Prophet Elias.

Von Dr Karl Fruhstorfer, Linz.

3. Artikel.

Auf zum Karmel! (1 Kg 18, 17 bis 20.)

Sobald Achab von Abdias die Ankunft des Propheten erfahren hatte, ging der König dem nach langer Abwesenheit plötzlich wieder aufgetauchten Elias entgegen, um ihn mit den Worten zu begrüßen:

[1]) Die kirchlichen Dokumente, in denen die Notwendigkeit der Kommunion gelehrt wird, verdienen in der Frage nach dieser Notwendigkeit natürlich besondere Aufmerksamkeit. Nicolussi hat sie in seinem Buche über die Notwendigkeit der Eucharistie unbeachtet gelassen. Ich hatte sie auch unbeachtet gelassen in meinem Büchlein: Die heilige Kommunion — das notwendige Mittel zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade, habe sie aber nachgetragen in einem Artikel in „Theologie und Glaube" (1912, Heft 2, Zur Lehre der deutschen Bischöfe über die innere Notwendigkeit der Kommunion) und im Büchlein: Die Eucharistie nach katholischer Lehre die notwendige Nahrung der Seele (Paderborn 1912). Man hat dagegen vorgebracht, nach kirchlicher Lehre habe der Gerechte als solcher die Gnade, jede Todsünde zu meiden. Das ist nicht wahr, denn dann wäre auch das Gebet nicht notwendig dazu. Diese Notwendigkeit ist aber durch das zweite Konzil von Orange, Kanon 10, definiert, wie ich wohl in „Theologie und Glaube" (1917, 605—22) gezeigt haben dürfte.

Bist du es, der Israel verwirrt (V. 17)? Es ist kein freundlicher Willkommgruß, den der König dem Propheten entbietet. Elias, auf dessen Wort die unglückliche, regenlose Zeit eingetreten war, bekommt aus königlichem Mund den Vorwurf zu hören, er habe damit Israel in verwirrende Bestürzung versetzt, Elias sei die Schuld am Unheil. Die Erbitterung des Königs war zu groß, als daß er beim Anblick des Propheten eines Tadels sich hätte enthalten können. Aber die noch größere Not ließ Achab den Tadel mildern durch die Frageform. Denn auf Erden konnte nur einer helfen — Elias. Kühn schleudert der Prophet den Tadel auf den König zurück. Das von Achab gebrauchte rügende Wort liefert dem Propheten das Rüstzeug im Redekampf mit dem König, der mit der eigenen Waffe geschlagen werden soll. Elias antwortete nämlich: Nicht ich bin es, der Israel verwirrt, sondern du und das Haus deines Vaters, indem ihr die Gebote Jahves verlassen habt, um den Bealim zu folgen (V. 18). Der Prophet wollte dem König zu verstehen geben: durch das schlimme Beispiel des Baaldienst treibenden Hofes wurden die Untertanen Achabs verwirrt, indem sie nicht mehr wußten, ob sie Jahve oder auch Baal verehren sollten. Die Verwirrung steigerte sich noch dadurch, daß Baal in dieser Stadt so, in jener anders verehrt wurde:[1]) aus Baal waren geworden Bealim. Also: verwirrende Vielheit!

Daß bei der Unterredung zwischen König und Propheten Funken sprühen werden, war zu erwarten. Indes bestand des Elias Mission nicht darin, mit Achab zu zanken. Darum sprach er abbrechend zum König die weiteren Worte: Lassen wir das![2]) Für jetzt sende Boten[3]) aus, versammle um mich ganz Israel auf dem Berge Karmel, auch die 450 Baalspropheten,[4]) die essen vom Tische der Jezabel (V. 19)! Göttliche Erleuchtung hatte diese Worte dem Propheten eingegeben. Göttliche Inspiration ließ ihn erkennen, wie Gott dem Uebel ein Ende machen will. Elias brauchte dem König von dem Zweck der Reichsversammlung nichts zu sagen. Es war klar, daß sie Israels

---

[1]) Vgl. Jer 2, 28. Unter Berufung auf Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte bemerkt König: „Sogar Zeus wurde in zahlreichen Lokalformen differenziert.“ Geschichte der alttestament. Religion[2], S. 313, Anm. 2.

[2]) Das V. 19 beginnende **Waw copulativum** übersetzte Hieronymus vortrefflich mit: verum tamen.

[3]) Die Auslassung des Objektes im hebräischen Text und in der Vulgata hat denselben Grund, wie die folgende asyndetische Verbindung. Es soll die Eile ausgedrückt werden, mit der der Prophet seine Aufforderung vollführt sehen will: „Schnell, schnell!“

[4]) „. . . und die 400 Propheten der Aschera“ dürfte Glosse sein, da dieser Propheten später gar keine Erwähnung geschieht. Sie brauchten nicht auf den Karmel gerufen zu werden, da ihr Schicksal mit dem der Baalspropheten besiegelt war. Delitzsch spricht von einem ungerechtfertigten Zusatz: Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament. Berlin und Leipzig 1920, 160 b.

Not galt. Achab sandte nun zu allen Söhnen Israels und berief die Propheten auf den Karmel. Der Prophet befahl und der König gehorcht. Drei Jahre früher hatte Elias vor Achab fliehen müssen. Nun geht der König in demütigem Gehorsam vom Propheten weg. Volvitur mundus!

Auf zum Karmel! hallte es durch das Land. Dieser ehrwürdige, imponierende[1]) Berg war mit einem Schlag zum Mittelpunkt allgemeiner, gespanntester Aufmerksamkeit, war zum Ziel- und Treffpunkt der Söhne Israels geworden. Auf den Karmel schickte das Zehnstämmereich Vertreter der einzelnen Stämme. Hoffend, bangend pilgern sie zum Berg: wird Elias jetzt sprechen das regenwirkende Wort? Auf dem Karmel hatten sich auch die Baalspropheten eingefunden. Geheime Furcht vor Elias mochte ihre Schritte dorthin beschwert haben. Und doch steht ein Elias 450 Baalspropheten gegenüber, die getragen sind von der königlichen Gunst! Der König selber erschien; er war zu Wagen gekommen (18, 44).

Die Reichsversammlung am Karmel. Prophet und Propheten.
(1 Kg 18, 21 bis 35.)

Eine bedeutungsvolle Reichsversammlung, auf der es sich um Wichtigeres handelte als bloß um Regen und Brot! Israels religiöser Primat unter den Völkern stand auf dem Spiele. Mehr noch: der Ausgang der Szene auf dem Karmel berührte die Kultur der Menschheit. Monotheismus oder Polytheismus — diese Geistesfrage sollte entschieden werden. Ist Israel vom Glanz des Himmelsheeres so geblendet, daß es wirklich kein Auge mehr hat für die unvergleichliche, einzige Größe des Schöpfers? Wird es der Jahvereligion gelingen, sich loszumachen von der aufgenötigten Verbindung mit dem sinnenberauschenden Baaldienst? Was diese Verbindung für die geistige Jahvereligion bedeutete, zeigen klar die Trümmer des Jahvealtares auf dem Karmel (V. 30). Wenn das Gute gezwungen wird, mit dem Bösen ein Bündnis einzugehen, hat das Gute die Bündniskosten zu bestreiten.

Unerschrocken und geraden Weges steuert Elias auf sein Ziel los, indem er an die Reichsversammlung die Frage stellt: Wie lange wollt ihr um Jahve und Baal noch tanzen,[2]) wie lange beide verehren? Wenn Jahve wahrer Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal, so folgt diesem (V. 21)! Also entweder Jahve oder Baal, nicht: sowohl Jahve als auch Baal! Weg mit dieser Verbrüderung,

---

[1]) **Buhl**, Geographie des Alten Palästina. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896, S. 103.

[2]) Das Verbum pasach kehrt in der Vielform wieder in V. 26, wo es eine kultische Bewegung ausdrückt, durch die Baal verehrt wurde. Daraus ergibt sich für unseren V. der Sinn: „Wie lange noch wollt ihr beide — Jahve und Baal — verehren?“ Vulgata bietet: „Wie lange hinkt ihr nach beiden Seiten?“

weg mit diesem Dualismus, fort mit eurem Synkretismus! Die Antwort der Reichsversammlung ist — Schweigen. Das Volk, das der Baaldienst treibende Hof verwirrt hatte, fürchtete die Macht Baals. Der naive Volkssinn wollte es weder mit Jahve noch mit Baal ganz verderben. Das Schweigen der Versammlung nach den eine säuberliche Scheidung fordernden Worten des Elias sagte: Wir wollen so lange um Jahve und Baal tanzen als wir nicht die Machtlosigkeit Baals erfahren haben. Erscheint dieser nicht stärker denn Jahve? Elias verstand. Er fuhr fort: Ich bin der allein übrig gebliebene Prophet Jahves,[1]) während die Baalspropheten 450 Mann stark sind. Man gebe uns denn zwei Stiere. Die Baalspropheten mögen davon einen auswählen, ihn zerstücken und auf den Scheiterhaufen legen, ohne diesen anzuzünden. Ich aber werde den andern[2]) Stier als Opfer zurichten und ihn auf die Holzscheiter geben, ohne Feuer unterzulegen. Dann ruft den Namen eures Gottes[3]) an, während ich den Namen Jahves anrufe. Der Gott nun, der erhört durch Feuer, er sei alleiniger Gott (V. 22 bis 24). Ein Gottesurteil also soll Wandel schaffen. Vom Himmel soll die Opferflamme fallen. Es war schon vor ihr Feuer vom Himmel gefallen: das Licht der von oben kommenden Erkenntnis, das den Propheten anfeuerte zu jenen Worten.

Zustimmend schrie das ganze Volk: Ein prächtiger Vorschlag (V. 24)! Vor wenigen Augenblicken noch hatte Elias alles gegen sich! Da das angekündete Ordale sonnenklar dartun wird, bei wem die Macht ist, ob bei Jahve oder bei Baal, darum stimmt nun das Volk dem Entweder-Oder des Elias zu. Jetzt, da die Baalspropheten dem Vorschlag des Gottesurteils nicht mehr ausweichen können, wendet sich Elias an diese: Wählt euch einen Stier aus und richtet ihn zurecht, ehe ich ans Werk gehe, denn ihr bildet die Mehrheit. Dann ruft den Namen eures Gottes an, doch Feuer dürft ihr nicht unterlegen (V. 25). Baal galt als Sonnengott. Muß es ihm daher nicht ein Leichtes sein, Feuer vom Himmel zu senden? Höflich räumt Elias den Baalspropheten, die in der Mehrzahl sind, den Vorrang ein. Er mochte ihnen auch deshalb den Vortritt lassen, damit sie nachher keine Ausrede hätten wie etwa: das Opfertier ist für Baal nicht geeignet gewesen.[4])

---

[1]) Elias ist in der Oeffentlichkeit der allein übrig gebliebene Prophet Jahves. Denn 100 Jahre treu gebliebene Propheten befanden sich in Verstecken (18 4. 13).

[2]) So LXX und Vulgata. Darnach ist der MT zu emendieren.

[3]) Unrichtig Vulgata: „deorum vestrorum."

[4]) natan (Vulgata: dederat) in V. 26 ist sinnwidrige Einschaltung in dem ursprünglich prädikatlosen Relativsatz (Klostermann, a. a. O., 368): „der ihnen", ergänze: „geworden war durch Wahl". In LXX fehlt übrigens der Relativsatz.

War das ein Tanzen der 450 um den Altar[1]) Baals von Morgen bis Mittag, war das ein immer stärker anschwellendes Rufen: Baal, erhöre uns (V. 26)! Endlos lang riefen die Baalspriester ihrem Baal immer die gleichen Worte zu. Sie bauten auf das viele Geschrei, als vermöchte durch dieses die Erhörung herbeigeführt zu werden.[2]) Baal aber hörte nicht: Es erscholl keine Stimme, weil niemand da war zu antworten. Ein Nichts war Baal; daher kam keine Antwort zurück.

Der Tanz der Baalspriester auf dem Karmel war vielleicht ähnlich jenem, der von tyrischen Kaufleuten zu Ehren des Baal Melkart, des Stadtgottes von Tyrus, aufgeführt wurde. Er wird folgendermaßen beschrieben: Die Tänzer schnellten sich bald zu den assyrischen Weisen einer Flöte mit leichten Sätzen in die Luft, bald huschten sie dicht über den Erdboden hin, bald drehten sie, Verzückten gleich, ihren ganzen Körper im Wirbel herum.[3]) Auf dem Karmel wurde die Musik vertreten durch Geschrei. Weil Baal durch Tänze verehrt wurde, führte er den Namen Baal Markod, Tanzbaal.

Tanzten die Baalspriester auf dem Karmel um Baals Bildnis? Eustathius von Antiochien im 4. Jahrhundert sagt in der gegen Origenes gerichteten dissertatio de engastromytho, daß die Baalspriester auf dem Karmel die viergestaltige Gottheit (τὸ τετράμορφον ἐμμελέτημα) des sogenannten Baal eifrig anriefen. Daraus wurde jüngst gefolgert, daß der Baal, gegen den Elias ankämpfte, nach der Eustathius vorliegenden Ueberlieferung zur Kategorie jener Gottheiten gehörte, deren Kultbild mit vier Gesichtern ausgestattet war; man meint, daß die Baalspriester auf dem Karmel eine vierköpfige Massebe (Malstein) vor sich gehabt hätten. Doch wird zugegeben, daß dies der Ausdruck τετράμορφος an sich noch nicht besagt; es könnte damit auch die Eigentümlichkeit gemeint sein, daß der betreffende Gott in vier verschiedenen Gestalten dargestellt wurde,

---

[1]) Richtig Vulgata: (altare) quod fecerant (V. 26). Im MT ist statt des Singular der Plural zu lesen. Der Fehler erklärt sich aus Haplographie (Delitzsch, a. a. O., 8 b).

[2]) Gegen das multiloquium der Heiden beim Gebet nimmt Stellung Mt 6, 7. Ueber das Beten der Heiden siehe Döllinger, Heidentum und Judentum. Regensburg 1857, S. 199 ff. (Griechen); 369 f. und 374 (Perser). 526 ff. und 634 ff. (Römer) und Döller, Das Gebet im Alten Testament. Wien 1914.

[3]) Nagl (Die nachdavidische Königsgeschichte Israels. Wien und Leipzig 1905, S. 218 f.) nach Heliodor, Aethiopica IV, 16 bis 17. -- Der Tanz als religiöse Zeremonie findet sich auch bei anderen Völkern. Es sei hingewiesen auf den Hagg und Tawaf der Araber, auf die Wirbeltänze zu Ehren der Atergatis und Kybele (Nagl, a. a. O., 219). Die Hottentotten rufen den Mond zur Zeit des Neu- und Vollmondes unter festlichen Tänzen an (Döller, Das Gebet . . ., S. 80). Selbst in Israel kam religiöser Tanz vor. Siehe Döller, Davids Tanz vor Jahve. Zeitschrift für katholische Theologie 1905, S. 576 ff.

d. h. bald in dieser, bald in jener.[1]) — Da Elias dem König Achab vorwarf, daß er den Bealim (Plural!) gefolgt ist (18, 18), halten wir es wahrscheinlicher, daß Eustathius mit Rücksicht darauf den Ausdruck τετράμορφος gebrauchte. Die Zahl vier dürfte nicht zu pressen sein. Baal wurde hier so, dort anders verehrt, in dieser Stadt so, in jener anders dargestellt, aber nicht zusammenfassend mit vier Gesichtern zugleich. Eben deshalb, weil keine Einheit bestand, war die Verwirrung im Volke so groß. Daher der Tadel des Propheten Elias an König Achab, der den Bealim nachlief: Du verwirrst Israel (18, 18). Da der Schrifttext bloß einen Altar, aber kein Bildnis Baals erwähnt, brauchen wir ein solches auch nicht anzunehmen.[2])

Schon war es Mittag geworden. Da sprach Elias spottend zu den Baalspropheten: Ruft lauter! Baal ist ja in euren Augen Gott, darum muß er antworten. Aber er mag im Gespräch sein oder in Zurückgezogenheit[3]) oder auf der Reise; vielleicht auch schläft er und muß erst erwachen[4]) (V. 27). Und die Baalspriester erhoben noch lauter ihre Stimme. Sie merkten also den Spott nicht. Welch armselige, gottesunwürdige Gottesidee hatten doch diese Priester! Sie machten sich überdies Einschnitte nach ihrem Brauch mit Schwertern und Lanzen, bis sie blutüberronnen waren.[5]) Durch diese frei-

---

[1]) Landersdorfer, Der Βααλ τετραμορφος und die Kerube des Ezechiel. Paderborn 1918, S. 40 ff.

[2]) Wenn Landersdorfer schreibt: „Wir müssen ein Kultbild des Baal auf dem Karmel voraussetzen, da wir ja von einem bildlosen Kult des Baal nichts wissen“ (a. a. O. 41), scheint letzteres unzutreffend. Šanda (Elias . . . S. 35) sagt: „Nach Tacitus (Hist. 2, 78) stand auf dem Karmel noch zur Zeit der Römer ein dem Gotte des Gebirges geweihter Altar ohne Tempel und Bildsäule. Auch der tyrische Nationalgott Melkart wurde weder in seinem Haupttempel zu Tyrus, noch in den Kolonien in irgend einem Bilde verehrt. Herodot kennt (2, 44) im Melkarttempel zu Tyrus kein Bild, sondern nur zwei kostbare Säulen.

[3]) Die Bedeutung von sig, das mit dem vorausgehenden siach ein Wortspiel bildet und daher kaum Einschiebsel sein dürfte, ist nicht sicher. LXX: „er macht ein Geschäft ab.“ Itala: „ne forte occupatus sit.“ Vulgata: „aut in diversorio est.“ Nach König (Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1910, S. 463) bedeutet sig Erstrebung, Plan (von nasag). Leitet man es ab von sug = sich abtrennen, zurückweichen, so ergibt sich die Bedeutung Abort (Weggang zur Verrichtung der Notdurft).

[4]) Eine Anspielung auf das tyrische Hauptfest, die Erweckung des Herakles, eine Feier der wiedererwachenden Kraft der Sonne im Frühjahr (Gutschmid, Kleine Schriften II, Leipzig 1890, S. 39)? Elias will das Treiben der Baalspriester verspotten, nicht Anspielungen machen.

[5]) Aehnliche blutige Raserei im Dienste der Gottheit begegnet uns auch anderwärts. Die Priester der Atergatis geißelten sich bei ihren Tänzen mit einer Knotenpeitsche blutig. Die Schiiten der Perser schwingen am Tage des von ihnen verehrten Hossein unter Schluchzen und Klagen und Jammern ihre Schwerter gegen die Köpfe, bis sie blutüberströmt zusammenstürzen. Das anfängliche Klagen und Weinen geht in fanatisches Geschrei über (Nagl, a. a. O., 219). Vgl. die Beschreibung eines Derwischtanzes in Skutari durch Alban Stolz, Besuch bei Sem, Cham und Japhet[11]. Freiburg i. Br. 1916,

willige Marter suchten die Baalspropheten — die armen Narren — ihrem Geschrei zu Baal Nachdruck zu geben. Auch Blut hat Stimme. Immer ärger wurde das Treiben der Baalspropheten auf dem Karmel. Zuerst riefen sie. Zum Rufen gesellte sich alsbald Tanz um den Opferaltar. Als dies alles nichts nützte, ging ihr Rufen in Geschrei über und der Tanz in blutige Raserei. Sinnverwirrend und grausam war der Baaldienst.

Nicht bloß die Sonne über dem Karmel sank, auch im Vertrauensseligsten mußte die Hoffnung sinken, Baal werde noch seinen Propheten Beachtung schenken. Denn nicht einmal die Stimme des Blutes fand Erhörung. Daher konnte die Einladung des Elias an die Versammelten: Kommt zu mir her (V. 30)! auf williges Gehör rechnen. Gerne folgte das ganze Volk dieser Aufforderung des Jahvepropheten. Der niedergerissene Jahvealtar, der handgreiflich das Blühen des Baalkultus beweist, wurde nun wieder auf dem Karmel hergestellt.[1]) Elias verwendete dazu zwölf Steine.[2]) Die zwölf *einen* Altar bildenden Steine wollten gemahnen, daß die zwölf Stämme Israels eine Einheit ausmachen sollten: *ein* Gott und König, *ein* Altar, *ein* Gottesdienst, *ein* Gesetz. Nicht Samaria mit dem Heiligtum Baals, sondern Jerusalem mit dem Jahvetempel sollte der Mittelpunkt der zwölf Stämme Israels sein. Darum schickt sich Elias zur Zubereitung des Opfers auf dem Karmel in der Stunde an, in der im Tempel zu Jerusalem das tägliche Abendopfer dargebracht zu werden pflegte.[3]) Das Aufhören des politischen

S. 70 ff. Den Israeliten war ausdrücklich verboten (dt 14, 1), sich Einschnitte zu machen zu kultischen Zwecken (Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze . . ., S. 256).

[1]) Daraus folgern nicht wenige (vgl. auch Šanda, Elias . . . 36), daß zur Zeit des Propheten Elias, also im 9. Jahrhundert, noch nicht existiert haben Deuteronomium und Priesterkodex, in denen die Einheit der Kultstätte gefordert wird. Allein dieser Schluß ist nicht berechtigt. Da nämlich die Könige des Nordreiches ihren Untertanen verboten, zur legitimen Kultstätte in Jerusalem zu pilgern, mußte die Errichtung von Jahvealtären, mußte der Höhenkult im Nordreich geduldet werden, da es sonst um die Jahvereligion daselbst geschehen gewesen wäre.

[2]) Zu V. 32 a ist zu ergänzen: „über dem Fundament des niedergerissenen Altares", der so wiederhergestellt wurde. Mit Unrecht also erblicken manche (Kittel, a. a. O., 148, Gunkel, a. a. O., 18) einen Widerspruch zwischen V. 30 und den beiden ff. V.

[3]) Nach Ex 29, 41 und Nm 28, 8 war das Abendopfer darzubringen zwischen den beiden Abenden. Wie aus Josephus Flavius Antiqu. 14, 43 erhellt, wurde es in Wirklichkeit dargebracht um die neunte Stunde, d. i. drei Stunden vor Abend. Es ist also bei der Zeitbestimmung „zwischen den beiden Abenden" nicht zu denken an die ganz kurze Zeit vom Sonnenuntergang bis Eintritt völliger Dunkelheit. In dieser Zeitspanne hätten sich auch gar nicht die Ereignisse abspielen können, von denen in unserem Elias-Kapitel noch weiterhin die Rede ist. Man hat vielmehr unter dem ersten Abend den Teil des Nachmittags vom Zeitpunkt an zu verstehen, da die Sonne den mittleren Stand zwischen Mittag und Untergang erreicht hat. Der zweite Abend ist zu rechnen von Sonnenuntergang an (Šanda, Die Bücher der Könige, 1. Halbb., S. 437). — Die Zeitbestimmung in 1 Kg 18, 29

Schismas, mit dem Hand in Hand das religiöse ging, schwebte als Ideal auch einem Elias vor. Das davidische Reich funkelte ihm durch die Seele. Um den Altar ließ Elias einen mäßig breiten und mäßig tiefen Graben ziehen.[1]) Sodann schichtete er Holzscheiter aufeinander, zerstückte den Stier und legte ihn auf dieselben, worauf er befahl, vier Krüge Wasser dreimal nacheinander — wieder die Zwölfzahl — über das Brandopfer und die Scheiter zu schütten, so daß das Wasser um den Altar herumfloß und der Graben voll wurde.

Woher nahm Elias die Wassermenge? Ort und Zeit der Begebenheit — die Bergeshöhe und Trockenheit — sind sie nicht ein klarer Beleg für die Nichtursprünglichkeit dieser „wässerigen" Erzählung? Haben wir es also wirklich zu tun mit einem Zusatz des späteren Judentums, das an möglichst widernatürlichen Wundern sich labte, das den Wassergraben und die Begießung des Opfers offenbar nur ersonnen hat, um das Wunder zu vergrößern?[2])

Der Karmel ist kein Himalaja: seine durchschnittliche Höhe beträgt 500 Meter.[3]) Der am Fuße des Karmel fließende Kison[4]) mochte noch einiges Wasser enthalten haben, doch man brauchte vom Karmel gar nicht herabzusteigen: der Karmel selbst besitzt eine nie versiegende Quelle.[5]) Nicht Vergrößerung des Wunders war der „offenbare" Zweck des Wasser-Grabens und der Begießung des Opfers, sondern Elias ließ Altar und Opfer mit Wasser reichlich begießen, damit hinterher nicht gesagt werden könne, er habe irgendwo Feuer versteckt gehalten.

Das Gottesurteil (1 Kg 18, 36 bis 39).

Die Vorbereitungen zum Opfer sind getroffen, gekommen ist der Opfermoment.[6]) Heute kann nicht und darf nicht Menschenhand das Opfer auflodern machen. Wird Jahve eingreifen? Wird Jahve das Opfer in Brand setzen? Wird Jahve vermögen, was

---

lehrt, daß es schon in der vorexilischen Zeit ein genaues Opferritual gegeben hat, daß somit der sogenannte Priesterkodex nicht erst aus der nachexilischen Zeit stammen kann. Ferner bezeugt diese Stelle, daß das Opferritual des Priesterkodex nicht bloß im Südreich, sondern auch im Nordreich bekannt war.

[1]) Der Sinn der Angabe: „Entsprechend dem Inhalt eines Doppelsea Getreide" (V. 32) ist dieser: „Ein Graben so groß, daß man ihn durch Hineinschütten von zwei Sea Getreide (= 24·3 l) hätte ausfüllen können (**Sanda**, Die Bücher der Könige, S. 438).

[2]) **Gunkel**, a. a. O., 15 und 42.

[3]) **Döller**, Geographische und ethnographische Studien, S. 229.

[4]) Sein Unterlauf, der den Karmel entlang fließt, pflegt beständiges Wasser zu haben (**Kittel**, a. a. O., 149).

[5]) Bir el muhraka (**Sanda**, a. a. O., 432).

[6]) Die Zeitbestimmung in V. 36 kann nicht dasselbe besagen wie jene in V. 29, da die inzwischen liegenden Ereignisse einige Zeit in Anspruch genommen hatten. Der Beginn des V. 36 bringt zum Ausdruck: „Da das Stieropfer auf dem von Elias wiederhergestellten Jahvealtar dargebracht werden sollte."

Baal nicht vermochte? Wird die furchtbare körperliche und geistige Not, die Verwirrung Israels, ein Ende nehmen? Wird die Sache, die auf dem Karmel entschieden werden soll, unentschieden bleiben? Wie viele Fragen durchfluten, durchzucken die Reichsversammlung! Die erschöpften Baalspropheten leben auf, schöpfen Hoffnung: auch Elias wird es nicht gelingen. Herrscher und Volk, ganz Israel ist beherrscht von der Feierlichkeit, der Wichtigkeit, dem Ernst des Augenblickes. Aller Augen sind auf Elias gerichtet, der vor dem Altare also betet: Jahve, Gott Abrahams, Isaaks und Israels, offenbare heute, daß du der alleinige Gott in Israel bist, daß ich dein Diener bin, der nach deinem Geheiß alles dies getan. Erhöre mich, Jahve, erhöre mich, damit erkenne dieses Volk, daß du Jahve, der wahre Gott bist, daß du die Macht hast, ihr Herz dir wieder zuzuwenden (V. 36 f.)![1] Um zweierlei betet Elias: Jahve möge durch Herabsendung von Feuer zeigen, daß er der wahre, alleinige Gott Israels ist, dem allein Macht zukommt. Wie Jahve der Gott Abrahams, Isaaks und Israels gewesen, so möge er sich heute offenbaren auch als Gott des von jenen drei Patriarchen abstammenden Volkes Israel. Weiter bittet Elias, Jahve möge ihn als seinen Propheten bezeugen. Betend bringt Elias nochmals den Zweck des Gottesurteils der Versammlung zum Bewußtsein. Während die Baalspriester endlos lang schrien: Baal, erhöre uns! und doch nichts erreichten, fleht Elias nur zweimal: Jahve, erhöre mich! Elias wütet nicht gegen sich selbst. Was er spricht und tut, ist nicht Raserei, nicht Versuchung Gottes, nicht tollkühne Verwegenheit, sondern Ausführung göttlichen Befehles.

Mit Prophetenwürde und Prophetenkraft hat Elias sein Gebet gesprochen. Die Spannung ist auf das höchste gestiegen, lautlose Stille. Da flammt's nieder aus der Höhe:[2] nicht schläft noch schlummert, der Israel behütet (Ps 120, 4). Der wassertriefende Altar steht in Feuer, das vom Opfer, Holz, Stein, Erdreich[3] und Wasser nichts übrig läßt. Wunderbar nach seiner Herkunft und in diesen seinen Wirkungen ist das Feuer. Das Wunder wirft das Volk zu Boden, das Wunder löst das Band der Zunge, schafft feurige Zungen

---

[1]) Daß 18, 36 ungefähr dasselbe sagt wie V. 37, bildet keinen Beweis dafür, daß Elias' Gebet aufgefüllt worden ist (Gunkel a. a. O., 19), daß V. 36 einen Zusatz darstellt (ebd. Anm. 20). Den inbrünstigen Beter drängt es zur Wiederholung seines Anliegens. Sodann spricht für die Echtheit des V. 36 die Seltenheit der Redensart: „Gott Abrahams, Isaaks und Israels", die sich nur noch 1 Par 29, 18 und 2 Par 30, 6 findet.

[2]) LXX ergänzt sinngemäß in V. 38: „vom Himmel herab." Es ist nicht notwendig, an Blitzstrahl (Kittel, a. a. O., 148, Sanda, a. a. O., 439) zu denken. Das Pfingstfeuer (Apg 2, 3) z. B. war auch nicht Blitzfeuer. Aber auch wenn es Blitz gewesen, bleibt das Wunder aufrecht, da es in Palästina in der regenlosen Zeit nicht blitzt und donnert (1 Sm 12, 17 f.).

[3]) Es ist das zwischen den Altarsteinen gefügte Erdreich zu verstehen. Vulgata: „pulverem".

im Munde des Volkes. Jahve ist Gott, Jahve ist Gott![1]) dieses Credo braust hin über den Karmel in flammender Begeisterung. Das wunderbare Feuer ließ im Herzen des Volkes wieder aufglühen das erloschene Feuer der Begeisterung für Jahve und löschte aus das Feuer der Begeisterung für Baal. Der Geist siegte über die Materie, die Wahrheit über den Irrtum — ein Sieg, der einen unvergänglichen Strahlenkranz flicht um das Haupt des Propheten Elias. Unerschrocken hatte Elias am Morgen den Kampf mit den Baalspropheten aufgenommen. Der Abend zeigt ihn uns als Sieger, als legitimierten Propheten Jahves.

Der Rationalismus leugnet das Wunder des Gottesurteils auf dem Karmel. Er greift nach dem — Traum: wir haben die Karmelgeschichte zu verstehen nicht als eine wirkliche Begebenheit aus dem Leben des Elias, sondern als den Traum seines glühenden Herzens oder als den seiner Anhänger: was hätten sie mehr gewünscht, als daß Feuer vom Himmel falle und für den wahren Gott entscheide![2]) Dabei erklärt man fast in gleichem Atemzug: manche Anzeichen, besonders der altertümliche Ton der Elias-Erzählungen belehren uns, daß sie nicht zu lange nach dem Tode des Elias niedergeschrieben sein müssen.[3]) Da müßte also schon bald platzgegriffen haben eine kolossale Geschichtsfälschung! Erscheint nicht das traumhaft? Doch wird auch von akatholischen Gelehrten das Karmelwunder anerkannt und festgehalten. Der protestantische Universitätsprofessor König schreibt: „Vor allem bei jenem Wettstreit auf dem Berge Karmel muß etwas geschehen sein, was wirklich alle sonstige Erfahrung übersteigt. Oder hat jenes Feuer (1 Kg 18, 38) etwa nur in einem natürlichen Blitzstrahl bestanden? Nun, auch dann würde dieser zur rechten Zeit gesendet worden sein, und wir würden wenigstens vor einem sogenannten Vorsehungswunder stehen. Aber ich kann es nicht zugeben, daß auch nur diese Annahme möglich sei. Denn der natürliche Ursprung jenes Feuers — und ein donnerloser Blitz wäre ja auch kein natürlicher — würde auch vom Volke — besonders in einem solchen überaus kritischen Moment — durchschaut worden sein, und jedenfalls würden die scharfen Augen der Gegenpartei jede Täuschung oder Selbsttäuschung entdeckt haben."[4])

---

[1]) Die Wiederholung des gläubigen Bekenntnisses zum Monotheismus: „Jahve ist Gott!" ist nicht eine in den Text gedrungene Randbemerkung eines Lesers, der sich die denkwürdigen Worte ausgezogen hatte (Erbt, Elia, Elisa, Jona. Leipzig 1907, S. 19, Anm. 5). Für die Ursprünglichkeit zeugt ein psychologisches Moment: die Begeisterung für Jahve, die durch das Wunder wachgerufen worden war, drängte das Volk, ihr wiederholten Ausdruck zu verleihen. Gerade die Wiederholung des Ausrufes prägt dem Bericht den Stempel der Echtheit auf.

[2]) Gunkel, a. a. O., 39.

[3]) Gunkel, a. a. O., 43.

[4]) Der ältere Prophetismus (Biblische Zeit- und Streitfragen), Lichterfelde-Berlin 1905, S. 39. — Kittel, a. a. O., 146, sagt über das Karmel-

Mit Recht bezeichnet König die Voraussetzung: Wunder sind unmöglich, als das Grab aller echten historischen Kritik. Wir möchten beifügen: die Wunderscheu macht auch lächerlich, wie der erwähnte Traum des Rationalismus zeigt.

Der heil. Alfons M. v. Liguori und die geistige Bewegung seiner Zeit.

(Zum 50jährigen Gedächtnis seiner Erhebung zum Kirchenlehrer.)

Von P. Willibald Fruntke C. Ss. R. in Wartha (Schlesien).

Kaum ein anderer Heiliger der Kirche hat von gegnerischer Seite in den letzten Jahrzehnten mehr Verunglimpfungen erfahren müssen, als der heilige Kirchenlehrer Alfons M. von Liguori. Kein Wunder, denn er steht durch sein ganzes Leben, vor allem aber durch sein literarisches Wirken im allerschroffsten Gegensatz zu den irrigen Ideen der Gegenwart, die ja organisch aus den Irrlehren, welche er bekämpfte, herauswuchsen. Leo XIII. kennzeichnete diese Bedeutung des heiligen Kirchenlehrers für die Neuzeit in einem Briefe vom 28. August 1879 an die französischen Uebersetzer und Herausgeber der Alfonsianischen Schriften, P. Dujardin und P. Jacques C. Ss. R.: „Die meisten Sätze, die ein Jahrhundert später im Syllabus verdammt wurden, fanden sich schon in seinen Schriften ausdrücklich widerlegt. Ja, mit Recht kann man behaupten, daß es heute keinen einzigen Irrtum gibt, der nicht wenigstens in großen Umrissen von Alphonsus widerlegt worden ist.“[1])

Alphonsus war der Kirche von der Vorsehung gerade an der Schwelle einer Zeit gegeben, in der die Revolution der Ideen allmählich auch die Revolution aller äußeren Verhältnisse einzuleiten begann und dieser Revolution der Ideen trat er als der mächtigste Vorkämpfer für die kirchliche Autorität und Tradition entgegen. Seine Bedeutung kann daher nur im Zusammenhang mit der ganzen geistigen Bewegung verstanden werden, die durch die Reformation in Fluß kam und die gegenwärtig ihre höchste Auswirkung erlebt. — Durch Dekret vom 23. März 1871 und durch Breve vom 7. Juli 1871 wurde Alfons Maria von Liguori durch Papst Pius IX. zum „Doctor Ecclesiae“ erhoben. Diese Zuerkennung der Würde eines Kirchenlehrers von der höchsten kirchlichen Autorität allein schon besagt uns, daß Alphonsus bei den Geisteskämpfen seiner Zeit

Ereignis: „Wer Dasein und Wirken eines lebendigen Gottes und sein Eingreifen in die Welt glauben kann, wird auch für solch einen Hergang, der wissenschaftlich in Dunkel gehüllt bleibt, eine Erklärung finden, die, wo nicht sein wissenschaftliches Denken, so doch seine religiöse Ueberzeugung befriedigt.“ — Vgl. auch Broegelmann, De fonte qui est de Elia quaestiones selectae. Tübingen 1910, S. 14 f.

[1]) Vgl. auch Breve Pius' IX. vom 7. Juli 1871, Act. S. Sed. VI, 321.

zum Nutzen der Kirche in ganz hervorragender Weise Einfluß genommen haben muß, der sich naturgemäß bis in die Gegenwart erstreckt.

Die nachhaltigste und zugleich unheilvollste Wirkung der Reformation machte sich in der Erschütterung des Autoritätsprinzips geltend, die sich dann vom kirchlichen Gebiete auf alle anderen Gebiete des menschlichen Geisteslebens, auf Wissenschaft, Politik und Wirtschaftsleben gleicherweise fortpflanzte. Mag man nun die allgemeine Revolution als direkte Auswirkung der Reformation, wie Guizot, Döllinger, Hergenröther, Scherr, Hohoff und andere oder bloß als Nebenerscheinungen derselben beurteilen, jedenfalls kann jene nicht ohne diese im innerlichen Tatsachenverhältnisse gedacht werden. Nach einem Worte Kardinal Hergenröthers trug der Protestantismus als die Negation aller kirchlichen Ueberlieferung und die vollständige Empörung gegen die katholische Weltauffassung auch den Keim zu politischen und sozialen Revolutionen in sich, aber erst nach und nach entwickelte er sich in allen seinen Konsequenzen. Ueberdies öffnete die Reformation durch ihr Prinzip des unbeschränktesten Subjektivismus der Anarchie des Geistes Tür und Tor. So begann dann im 18. Jahrhundert die Reformation mit ihren auflösenden Tendenzen vom religiösen Gebiete auf alle anderen Zweige des europäischen Kulturlebens umzuschlagen. Es trat die allgemeine Säkularisation, die „Verweltlichung" aller Kulturideale ein und damit die Loslösung aller Kultureinrichtungen vom religiösen Gedanken. Stand bisher die Theologie noch im Vordergrund alles Denkens und Lehrens, so wurde sie in der Wissenschaft, im Staats- und Wirtschaftsleben immer mehr ausgeschaltet und diese wurden so nach und nach profaniert. Die Aufklärungsphilosophie nahm die Stelle der Theologie oder besser der Religion selbst ein; wie vorher die Religion das ganze Leben inspirierte, so wurde jetzt die Aufklärungsphilosophie das große treibende Agens.

Wir können nun eine doppelte Entwicklungsreihe der Reformationsideen feststellen, einerseits in den dem Protestantismus verfallenen Ländern, anderseits aber auch, freilich in abgeschwächter und veränderter Form, in den im Verbande mit der Kirche gebliebenen Ländern. Auch diese vermochten sich dem gewaltigen Umschwung der Ideen, welcher durch die Reformation ins Rollen gekommen war, nicht zu entziehen und die aus dem subjektivistischen Forschungsprinzip sich aufbauende Aufklärungsphilosophie brach wie eine verheerende Ueberflutung über die katholischen Völker herein; sie wurde der Kirche und ihrer Autorität eine furchtbare Gefahr. Nach der neuen inneren und äußeren Festigung, welche die Kirche durch das Tridentinum erfuhr, war diese Gefahr kaum geringer als vorher die eigentliche Reformation selbst.

Hier setzt nun die Zeitaufgabe des heiligen Alfons M. von Lignori zum mächtigen Abwehrkampf ein, den die Kirche gegen die einstürmende Macht der Zeitideen zu bestehen hatte. Damit

erscheint auch die Aufgabe des heiligen Kirchenlehrers scharf umrissen. Es ist zunächst nicht sein Beruf, einer neuen Lehrentwicklung vorzuarbeiten, in tiefgründiger Spekulation neue theologische Probleme aufzustellen, nachdem das Tridentinum das christliche Lehr- und Glaubensgebäude zu einem gewissen Abschluß gebracht hatte. Sein Zeitberuf war damit gegeben, das herrliche katholische Glaubensgut und den sittlichen Hochstand bei der Sintflut moderner Ideen dem christlichen Volke zu wahren und mehr erhaltend, befestigend und vertiefend zu wirken, als durch neue, kühne theologische Problemstellungen vorzustoßen. Dieser Aufgabe paßte sich auch voll und ganz seine Methode an. Er trägt aus dem bereits gewonnenen und als sicher erkannten theologischen Wissensgut seine Argumente zusammen und stellt einer verworrenen Flut von Ideen die soliden, in der kirchlichen Tradition bereits festgelegten Glaubensbegriffe entgegen. So wird der Mangel an theologischer Originalität, den auch katholische Autoren an ihm als bedauerlich vermissen, relativ genommen zum Vorzug, da es sich als notwendig erweist, dem sich von der Kirche lösenden und in sinnberückender Verworrenheit sich auflösenden Zeitgeist den ganzen Komplex der theologisch gesicherten Wahrheiten gegenüberzustellen.

Der Ansturm des aus der Reformation sich heraus entfaltenden Zeitgeistes erfolgte auf die katholischen Länder in einer dreifachen Stoßrichtung: 1. auf rein theologischem Gebiet durch den Jansenismus und Quietismus, 2. auf kirchenpolitischem Gebiet durch den Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus, 3. auf philosophischem Gebiet durch Skeptizismus, Deismus und Materialismus.

Nach dieser dreifachen Seite hin fällt auch die Bedeutung des heil. Alfons. Er wurde durch sein Wirken und seine Schriften der machtvollste Vorkämpfer gegen jene kirchenfeindlichen Zeitmächte.

1. Gegen den Jansenismus.

Von den romanischen Ländern war am meisten Frankreich durch die Reformationsideen aufgewühlt worden. Auch Frankreich hatte seinen dreißigjährigen Religionskrieg, der mit dem Duldungsedikt von Nantes 1598 zugunsten der Protestanten endigte. Unter Ludwig XIV. begann 1681 die gewaltsame Unterdrückung des Protestantismus in Frankreich, und zwar aus rein staatsabsolutistischen Tendenzen. 1685 wurde das Edikt von Nantes aufgehoben. Wenn auch die kirchliche Einheit dadurch nach außen hergestellt erschien, so blieb doch die innere Neigung zu religiösen Irrungen vorhanden und deshalb wurde gerade Frankreich ein so fruchtbarer Boden für den Jansenismus, der als verwässerter und dem katholischen Empfinden schmackhaft gemachter Protestantismus von Holland her dort eindrang. Nach F. von Schlegel war im Jansenismus das Wesentliche von Kalvins Rationalismus mit pietistischem Gefühl vermischt und

in einem äußeren katholischen Anstrich vorgetragen.[1]) Der Hauptirrtum des Jansenismus lag in seiner irrigen Auffassung der Lehre vom Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade. Verhängnisvoll äußerte sich dieser theoretische Irrtum auf pastorellem Gebiet. Der Jansenismus offenbarte sich hier als der in katholische Formen eingekleidete Kalvinismus mit seinen finsteren, rigoristischen Moralforderungen. Tief griff die jansenistische Beicht- und Kommunionpraxis in das kirchliche Leben ein und brachte eine allgemeine religiöse Erstarrung hervor. Der Empfang der Sakramente wurde unter die härtesten Bedingungen gestellt und die blühenden Volksandachten hörten auf. Auch die im Mittelalter so innig gepflegte Marienverehrung galt als verpönt und so verfiel auch diese Blüte religiösen Lebens.

Der Jansenismus blieb keineswegs auf Frankreich beschränkt. Er drang durch die regsame Schrifttätigkeit der Jansenisten auch in die anderen katholischen Länder ein. Alfons M. von Liguori verfolgte die religiöse Bewegung seiner Zeit mit gespanntestem Interesse. In seinem vom übernatürlichen Glaubenslicht erleuchteten Geiste erkannte er sogleich die große Gefahr des Jansenismus; die äußere sittliche Strenge, mit der sich die Irrlehre umgab, vermochte ihn nicht zu täuschen und so nahm er den Kampf dagegen auf. Von geringerem Umfang sind seine Schriften, die sich direkt gegen den Jansenismus wenden; in seinem herrlichen Büchlein vom Gebet und in seiner „Geschichte der Häresien und deren Widerlegung“ setzt er sich mit ihm auseinander. Die eigentliche Macht des Jansenismus aber brach er vielmehr durch seine moraltheologischen Werke. Durch die überaus weite Verbreitung, die seine vielfach aufgelegten Moralwerke noch zu seinen Lebzeiten fanden, brachte er jene gesunden Moralgrundsätze zur allgemeinen Geltung, durch die dem jansenistischen Rigorismus der Boden entzogen wurde. In Frankreich fand die Aufnahme der Alfonsianischen Moral naturgemäß die heftigsten Widerstände. Sie wurde dort sogar anfangs von vielen Bischöfen dem Klerus und zum Gebrauch der Seminarien verboten. Dennoch vermochte sie sich allgemein schließlich durchzusetzen. Die „Revue des sciences ecclés.“[2]) vermag 1864 festzustellen: „Wer erinnert sich nicht der Zeit, die gar nicht weit zurückliegt, da auf unseren Schulen in Frankreich das Joch der rigoristischen Doktrinen lastete, das uns der Jansenismus als Erbe hinterließ. ... Bailly, Antoine, Collet sind jetzt aus unseren Seminarien verschwunden, statt ihnen folgt man Scavini, Gury, Bouvier, Kardinal Gousset oder anderen Schülern des heiligen Alphonsus.“ Innerhalb 38 Jahren von 1824 an erlebten die moraltheologischen Werke des Heiligen in Frankreich 20 neue Auflagen und im Jahre 1843 schätzte Gaume die im Laufe von zehn Jahren allein in Frankreich ver-

[1]) F. v. Schlegel, Philosophie der Gesch. Wien 1829, II., 218 bis 223.
[2]) 1864, Nr. 56, p. 159.

breiteten Alfonsianischen Moralwerken oder Kompendien derselben auf über 30.000.[1]) Daß damit eine völlige Neuorientierung in allen pastoralen Fragen gegeben war, liegt auf der Hand.

Alphonsus schlug den Jansenismus vor allem auf dem Felde der pastoralen Praxis. Durch die große Verbreitung seiner moraltheologischen Schriften wurden auch seine Erbauungsbücher weithin in der katholischen Welt bekannt. Hatte das berüchtigte Buch Arnauds gegen den öfteren Empfang der heiligen Kommunion eiserne Riegel vor den Tabernakel geschoben und den innigen Wechselverkehr zwischen dem eucharistischen Heiland und den Seelen erstickt, so trat Alfons mit der ganzen Macht seines theologischen Ansehens für die öftere Kommunion ein. Die „Acta doctoratus" rühmen diesbezüglich von ihm: „Vor allem tritt der heilige Autor mit seiner ganzen Persönlichkeit dafür ein, den oftmaligen Empfang der heiligen Kommunion zu empfehlen und dazu anzueifern; in dieser Hinsicht strebt er nicht bloß an, sie nur dem Eifer der beständig nach Frömmigkeit und Vollkommenheit strebenden Seelen anzuraten, wie man vielleicht beim ersten Zusehen irrtümlicherweise meinen könnte, sondern er beabsichtigt hauptsächlich, den katholischen Geist des Eifers und der Liebe jener schädlichen Erstarrung entgegenzusetzen, durch welche der Jansenismus die Gläubigen vom Brote des Lebens abhält und sie dem Seelentode überantwortet."[2])

Durch sein einzig schönes Büchlein der „Besuchungen" führt er die Christen wieder zur innigen Zwiesprache mit dem Heiland im allerheiligsten Sakrament und entfacht dadurch neues Glaubens- und Gebetsleben im katholischen Volke. Der sakramentale Gott tritt wieder in den Mittelpunkt religiöser Betätigung. Die „Besuchungen" fanden sofort eine ungeheure Verbreitung. Sie erschienen 1745 und hatten schon zu Lebzeiten des heiligen Alfons in Italien allein 20 Auflagen. In Frankreich erschienen sie 1772 zu Nancy, 1777 zu Lyon, 1785 zu Paris; innerhalb 100 Jahren kamen sie in Frankreich allein auf 25 verschiedene Auflagen.[3]) Kardinal Villecourt sagt von ihnen: „Es erscheint überflüssig, diese Schrift des heiligen Autors lobend zu erheben; ich vermag nur zu sagen, aus jeder Zeile dieses unvergleichlichen Büchleins brechen Flammen hervor, welche die Herzen mit Liebe zu Jesus im erhabensten Sakramente und zu seiner geliebtesten Mutter entflammen."[4]) Die „Herrlichkeiten Mariens"[5]) weckten wieder die vor der Reformation so gepflegte liebliche Marienverehrung. Was der heilige Bernhard im Mittelalter für die Marienverehrung gewesen, das wurde Alphonsus für die nachtridentinische Zeit. Er wurde geradezu der „Apostel der Madonna" genannt.

[1]) Summ. add. p. 523.
[2]) Act. doct. n. 125 p. 59.
[3]) Summ. add. p. 526.
[4]) Vie et institut de St. Alf. de Liguori. Paris 1866, IV, 498.
[5]) Regensburg 1915.

Diese Erfolge gegen die weitverbreiteten Irrlehren des Jansenismus fanden bei seiner Erhebung zum Kirchenlehrer vor allem rühmliche Erwähnung. Der französische Episkopat begründete damit seine Bittschrift um Erhebung Alfonsens zum „Doctor ecclesiae“: „Mit Recht darf man sagen, daß es das Verdienst der theologischen Schriften des heiligen Alfons ist, wenn mit der Ausrottung der jansenistischen Pest der gute kirchliche Geist in allen Ländern bei ungezählten Priestern und Weltleuten wieder auflebte und bis heute herrscht.“[1]) Pius IX. weist in seinem Breve vom 7. Juli 1871 auf den providentiellen Beruf des Heiligen gegenüber der jansenistischen Irrlehre hin: „Es geschah nicht ohne die weiseste Vorsehung des allmächtigen Gottes, daß gerade damals, als die Irrlehre der jansenistischen Neuerer viele durch ihre Irrtümer gewann, Alfons Maria von Liguori, der Stifter der Kongregation des allerheiligsten Erlösers, erstand und durch seine gelehrten und tüchtigen Schriften jene von der Hölle erzeugte Pest mit der Wurzel ausrottete und auf dem Acker des Herrn vernichtete.“[2])

2. Gegen den Staatsabsolutismus.

Eine weitere große Zeitgefahr für das kirchliche Leben von damals lag auf kirchenpolitischem Gebiete: Der Staatsabsolutismus, welcher die Loslösung der einzelnen katholischen Nationen von Rom mit allen politischen Machtmitteln anstrebte und die Gründung von Nationalkirchen im Auge hatte, in der der Landesfürst auch die oberste kirchliche Gewalt auszuüben vermochte! Diese staatsabsolutistischen Bestrebungen hatten bereits im Mittelalter im Kampfe der Staufen und später Philipps des Schönen gegen das Papsttum ihr Vorbild. Die Reformation übertrug den protestantischen Landesfürsten alle Papst- und Bischofsrechte. Der eigentliche Vater des modernen Staatsabsolutismus, der ihn dann auf katholischen Boden verpflanzte war Ludwig XIV.

Onno Klopp weist am Beispiele Ludwigs XIV. darauf hin, wie sich der Gedanke vom allmächtigen Staat notwendigerweise gegen die Kirche wenden muß: „In der Person Ludwigs XIV. verkörperte sich die Idee der Staatsomnipotenz. Diese Idee der Staatsomnipotenz, in welcher Form sie immer auftrete, ob in der Person eines Königs allein, oder eines Königs mit einer sogenannten Volksvertretung, oder der letzteren allein, muß und wird sich immer feindselig verhalten gegen das Bollwerk der sittlichen Freiheit auf Erden, gegen die katholische Kirche. Die Idee der Staatsomnipotenz verneint nicht die Notwendigkeit der Religion, denn auch das Heidentum, welchem Ludwig XIV. als der Urheber der Theorie in moderner Form sie entnahm, hat dies nicht getan; aber sie trachtet immer, das Maß und die Form der Betätigung der Religion nach

---

[1]) Act. doct. n 139, p. 65.
[2]) Acta S. Sed. VI, 320.

ihren Gesetzen zuzuschneiden. Der Regel nach sucht sie eine Staats- oder Nationalreligion zu schaffen."[1]) Im französischen Klerus fand Ludwig XIV. willige Helfershelfer; dem klerikalen französischen Servilismus entstammt die Declaratio Cleri Gallicani von 1682. Von Frankreich griff die regalistische Idee auf alle anderen katholischen Regierungen über und so sehen wir das ganze 18. Jahrhundert im Zeichen des omnipotenten Staatsgedankens stehen. Wie Frankreich traten auch die anderen katholischen Mächte, vor allem die Bourbonen, in den offenen Kampf gegen das Papsttum ein. Schon Klemens XI. mußte die Ausweisung seiner Nuntien von Madrid, Barzelona, Wien, Turin und Neapel erleben. An den Universitäten vertraten viele Juristen theoretisch den papstfeindlichen Staatsabsolutismus, so in Löwen van Espen, der Lehrer Hontheims, in Neapel Pietro Giannone und Gaetano Argenti, in Spanien Melchior de Macanaz. Die Zusammenfassung aller regalistischen Ideen und weiteste Verbreitung erfolgte durch Febronius (Hontheim), in seinem berüchtigten Buche „De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis 1763". Diesem Werke des Febronius setzte nun Alphonsus 1767 seine anonyme Schrift „Vindiciae pro suprema Romani Pontificis potestate contra Justinum Febronium" entgegen! Mit welcher Vorsicht er bei der Herausgabe derselben vorgehen mußte, um eine Beschlagnahme des Manuskriptes von seiten der neapolitanischen Regierung zu vermeiden, lassen seine Briefe erkennen.[2]) Er beschränkte es mit Absicht auf sehr geringen Umfang, um ihm eine möglichst weite Verbreitung zu sichern.[3]) Seine Argumentation schöpft er dabei aus den diesbezüglichen Schrifttexten, den Konzilserklärungen, Väterwerken und Vernunftgründen. Wie sehr Alphonsus sogleich die Notwendigkeit einer Gegenschrift gegen Febronius erkannte, sieht man auch daraus, daß gleichzeitig und unabhängig von ihm eine Reihe anderer Veröffentlichungen gegen Febronius erfolgte, so von P. Franziskus Antonius Zaccaria „Antifebronio" 1767 und „Antifebronius vindicatus" 1768, von dem Kapuziner P. Viatore Cocaleo: „Italus ad Febronium" und von Pietro Ballerini: „De potestate ecclesiastica summorum Pontificum". Die Schrift des heiligen Kirchenlehrers gegen Febronius wurde später wieder aktuell zur Zeit des vatikanischen Konzils und ist bei den Vorberatungen nicht ohne bedeutende Einwirkung geblieben. Pius IX. läßt in seinem Breve vom 7. Juli 1871 dieses deutlich erkennen, wenn er schreibt: „Und das, was sowohl über die Unbefleckte Empfängnis der heiligen Gottesgebärerin als auch über die Unfehlbarkeit des ex Cathedra lehrenden Papstes von uns de-

---

[1]) Onno Klopp, Das Jahr 1683 und der folgende große Türkenkrieg. Graz 1882, 4. Kap., 149.

[2]) Briefe des heil. Kirchenlehrers Alfons M. v. Liguori. Regensburg 1893, III., 384.

[3]) Ebenda.

finiert worden ist, findet sich in Alfonsens Werken sehr klar dargelegt und mit den kräftigsten Gründen erwiesen."[1]) Kard. Dechamps steht nicht an, den heiligen Alphonsus in der Frage des päpstlichen Primates und der Unfehlbarkeit: „Le plus fidèle et le plus puissant écho de la Tradition dans les temps modernes"[2]) zu nennen. Wie sehr Alphonsus selbst bereit war, sich persönlich mit der ganzen Hingabe eines Heiligen für die Autorität des Papsttums einzusetzen, zeigt folgendes Wort von ihm: „Um diese zu verteidigen, bin ich bereit, mein Leben hinzugeben; denn ist sie einmal geschwunden, dann ist auch die Autorität der Kirche verloren und verloren zugleich der Glaube überhaupt." Die Schicksale an seinem Lebensende und wie er sie ertrug, sind Beweis genug für den Ernst seiner Erklärung.

3. Gegen die Aufklärungsphilosophie.

Jansenismus und Febronianismus waren nicht die einzigen Zeitkrankheiten, die aus der Reformation hervorwuchsen und das kirchliche Leben gefährdeten. Nicht minder unheilvoll machte sich die aus derselben Quelle entströmende Aufklärungsphilosophie im katholischen Leben der Zeit bemerkbar. Am Uebergang zur neuen Zeit hatte sich gegen die peripathetische Philosophie eine große Abneigung geltend gemacht. Die älteren Humanisten, die Anhänger der Reformation und Jansenisten wandten sich gleicherweise von der Scholastik ab und suchten nach neuen Systemen. „Das Ziel der neueren Philosophie ist gleich dem der Reformation, aus der sie hervorgegangen, zunächst ein negatives. Sie will die aus dem Mittelalter überkommene Scholastik beseitigen; die Wissenschaft von der Tradition der Schule, die Philosophie von der dogmatischen Theologie, beide aber von der Autorität der Kirche emanzipieren."[3]) Descartes war der Mann, der es unternahm, die Philosophie auf ein neues Fundament zu stellen; er baute sein System auf das eigene denkende Selbstbewußtsein auf, in dem er alle übrigen Wahrheiten durch den methodischen Zweifel als unbekannt voraussetzte. Von diesem Standpunkt aus sucht er zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Spinoza knüpft an das System des Cartesius an und gelangt mit Hilfe der bei ihm gewonnenen Methode zum vollendeten Skeptizismus. Aus der „Philosophie des methodischen Zweifels" des Cartesius entwickelt auch Bayle († 1706) seine Skepsis, in dem er zuerst die übernatürlichen Glaubenslehren, die die Vernunft übersteigen, verwirft und dann wiederum die Richtigkeit aller Vernunfterkenntnis in Zweifel zieht. Charles Montesquieu († 1755) wendet die Skepsis auf dem Gebiete der Rechts- und Staatsphilosophie an und sucht durch seine satirisch gehaltenen Schriften die bestehende Staats- und Rechtsordnung zu zersetzen.

---

[1]) Act. S. Sed. VI, 321.
[2]) L'Infaillibilité et le Concile général, Paris 7 ed. 1869, p. 89
[3]) Haffner, Grundlinien der Gesch. der Philosophie. Mainz 1881, 729.

Fast zu gleicher Zeit, als Cartesius in Frankreich in der Philosophie diesen neuen idealistischen Weg einschlug, ging in England Baco von Verulam von der gerade entgegengesetzten Methode aus, er wurde der Begründer des Empirismus. Baco suchte von der äußeren Erscheinung der Dinge zu höheren Erkenntnissen zu gelangen. Seine Nachfolger in dieser Methode aber kamen zum Deismus, der aller übernatürlichen Erkenntnis aus dem Wege geht und blieben schließlich im Naturalismus und Materialismus stecken. Der Empirismus Bacos führte Hobbes zur völligen Verwerfung aller übersinnlichen Wahrheit. John Locke sucht dem Empirismus die prinzipielle Grundlage zu schaffen, in religiöser Hinsicht huldigt er dem Rationalismus. Hume führt den Empirismus von Hobbes und Locke durch seine Skepsis, mit der er das Kausalgesetz in Zweifel zieht, zu seiner letzten Konsequenz, er leugnet die natürliche Gotteserkenntnis. So laufen beide Wege, die die moderne Philosophie in Frankreich und England eingeschlagen hat, auf die Leugnung der geoffenbarten Wahrheiten hinaus. In dem Buche „L'esprit" des Helvetius, der sich gleicherweise mit den Schriften des Cartesius und Locke beschäftigt hatte, tritt uns bereits der krasse Materialismus entgegen, die Seele ist ihm nichts anderes als die „Faculté de sentir" und der Geist die „sensibilité physique"; die französischen Enzyklopädisten tun dann das Ihrige, um den Komplex der ungläubigen Aufklärungsideen, die in ihnen zum völligen Atheismus ausgereift sind, zu popularisieren und die ganze gebildete Welt damit zu verseuchen.

Alphonsus vermag bereits die Verheerungen dieser Art französischer Literatur in Neapel festzustellen.[1]) Er klagt sich bitter darüber aus, daß so viele junge Leute ihren Glauben und ihre Sittlichkeit dadurch verlieren und er entschließt sich, dem wirksam entgegenzutreten. Er verfaßt zunächst 1759 eine eigene Abhandlung „De justa prohibitione et abolitione librorum nocuae lectionis", die der neapolitanische Zensor ein eximium opus nennt.[2]) Gegen das Buch des Helvetius „L'esprit" schreibt er eine Gegenschrift, die sich mit der volkstümlichen Widerlegung desselben befaßt, da er vernommen hatte, daß dieses schädliche Buch sich in den Händen vieler Personen in Neapel befinde. Sein bedeutendstes apologetisches Werk ist die „Verità della fede", das 1767 erschien und sich gegen die Materialisten, Deisten und gegen die Leugner der Göttlichkeit der Kirche richtete. Er zeigt in der Einleitung, daß er wohl vertraut ist mit der ungläubigen Literatur und ihren Vertretern. In einzelnen Kapiteln geht er zur direkten Widerlegung über, so gegen Hobbes, Locke und Spinoza. Ueber dieses Werk äußert sich Kardinal Pie von Poitiers: „Ich bezweifle, ob je der Rationalismus in seiner Wurzel tiefer angegriffen wurde, als in Alfonsens Schrift

---

[1]) Briefe, III, 325.

[2]) Dilgskron, Leben des heil. Bischofs und Kirchenlehrers Alfons M. v. Liguori. Regensburg 1887, I., 457.

‚Die Wahrheit des Glaubens', worin so logisch und so triumphierend gezeigt wird, daß die Vernunft selbst uns zum Glauben drängt."[1]) Die anderen apologetischen Schriften sind im gleichen Sinne gehalten.

Man wird wohl sagen können, daß mehr noch als die rein apologetischen Schriften des Heiligen seine aszetischen Werke dem um sich greifenden Unglauben im katholischen Lager Einhalt geboten, indem sie zur religiösen Verinnerlichung und sittlichen Festigung überaus viel beitrugen, fanden sie doch geradezu eine unglaubliche Verbreitung. Einige derselben können klassisch genannt werden und gehören zu dem Besten der aszetisch-mystischen Literatur überhaupt, so „Die wahre Braut Christi",[2]) die „Uebung der Liebe zu Jesus Christus" und die „Novene für Weihnachten". In der „Selva", die deutsch unter dem Titel „Der Priester in der Einsamkeit"[3]) herausgegeben wurde, erscheint das ganze priesterliche Leben und Wirken im Lichte der Aussprüche der Kirchenväter in einheitlichem Gedankengang behandelt. Bekannt sind auch seine übrigen aszetischen Schriften für Priester, die freilich einer neuen Bearbeitung bedürften. Alphonsus wußte wohl, wie die großen Uebel der Zeit zu heilen seien, nämlich durch einen innerlich aszetisch durchgebildeten Priesterstand.

Wenn heute die Kirche bei dem allgemeinen großen Weltjammer in so herrlicher, geschlossener Einheit und Kraft dasteht, fällt ein großer Teil des Verdienstes davon auf das weitgreifende, segensvolle Wirken des heiligen Alphonsus. Die Acta doctoratus geben treffend dafür Zeugnis: „Wir stehen nicht an, hier zu behaupten, daß niemand mehr und kraftvoller als Alphonsus die zu seiner Zeit herrschenden Irrlehren erfolgreich bekämpft hat; dieses gilt vor allem von den zwei Hauptirrtümern, dem Jansenismus einerseits und anderseits von der Leugnung und Verwerfung jeder Autorität im kirchlichen Hoheitsbereich."[4])

Das Martyrium als Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche.

Von Universitätsprofessor Dr Anton Seitz, München.

(Schluß.)

2. Positives Kriterium.

Positiv ist der Charakter des echten Blutzeugen Christi abzunehmen von dem Vorbild seines gottmenschlichen Meisters in seinem Welterlösungsopfer am Kreuze, das in dem Lebensopfer des Jüngers für Christus und sein Reich getreu sich wider-

---

[1]) Bei Ter Haar, Der heil. Alfons M. v. Liguori im „Katholik" 1896, II, 297/98.

[2]) Regensburg 1907.

[3]) Regensburg 1911.

[4]) Act. doct. n 123, p. 58.

spiegeln muß. Oblatus est, quia ipse voluit (Js. 53, 47). Diese Freiwilligkeit ist der erste Zug des übernatürlichen Verdienstleidens des Erlösers gemäß der Leidensprophetie des „Evangelisten des Alten Bundes" nach dem Text der Vulgata, von Christus authentisch bestätigt in der Ueberlieferung seines Liebesjüngers: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es von mir selbst aus hin" (Jo. 10, 18) — mit klarer, zielbewußter Ueberlegung und Willensfreiheit, nicht in einer die volle Tragweite und Bedeutung eines solchen Entschlusses gar nicht zu überschauen fähigen augenblicklichen Aufwallung begeisterter Gemütsstimmung oder fanatischer Leidenschaft. In der vollkommensten Nachfolge des Gekreuzigten wählt sein wahrer Blutzeuge statt der ihm vorgelegten Weltfreuden den Tod (Hebr. 12, 2) in der schmerzlichsten und schmählichsten Gestalt, obwohl er sich ihm entziehen könnte durch ein einziges Wort, ja einen stillschweigenden Akt und sogar bloßen Scheinakt der Glaubensverleugnung, so wie Christus seiner Verurteilung zum Kreuzestode hätte entgehen können durch einfache Verneinung der entscheidenden Frage des Hohenpriesters: Bist du der Messias, der Sohn Gottes? (Mt. 26, 63/4).

Freiwillig, aber nicht eigenwillig nimmt er den Blutzeugentod für Christus auf sich, nicht aus eitler Selbstgefälligkeit, wie ein alles außer dem eigenen „besseren Selbst", sogar das fundamentalste Erdengut des Lebens verachtender und wegwerfender stoischer Weltweiser, oder aus mystischer Begriffsverschwommenheit, wie ein das eigene Einzelwesen ins „Allwesen" gründlich aufzulösen suchender Theosoph alten oder neuen Stiles, oder aus hartnäckiger Verbohrtheit in eine einseitige Lieblingsidee oder Sondermeinung, wie ein formeller Häretiker, sondern im Gehorsam gegen den klar erkannten höheren, göttlichen Willen, wie ihn Christus seinen getreuen Jüngern verkündet hat: „Ihr werdet gehaßt sein von allen um meines Namens willen. Aber — fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet vielmehr jenen, welcher sowohl Seele wie Leib zugrunderichten kann in der Hölle! — Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern Schwert — zu entzweien die Hausgenossen. — Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert. Wer gewonnen hat sein Leben, wird es verlieren, und wer verloren hat sein Leben um meinetwillen, wird es gewinnen; denn jeden, der mich vor den Menschen bekennt (bezw. verleugnet), den werde auch ich bekennen (bezw. verleugnen) vor meinem Vater, der im Himmel ist" (Mt. 10, 22. 28. 32 ff.).

Wer so den höchsten Grad der Selbstverleugnung ausübt um Gottes und des Heiles seiner eigenen Seele und jener seiner Mitmenschen willen, nach dem Grundsatze dessen, der gesprochen: „Ehre von Menschen nehme ich nicht an" (Jo. 5, 41) und: „Was nützte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an

seiner Seele aber Schaden litte?" (Mt. 16, 26), wer so auf das rückhaltsloseste entsagt dem an der Erde haftenden, natürlichen Menschen „aus dem Geblüte und Fleischeswillen und Manneswillen" (Jo. 1, 13), d. h. mit den Naturtrieben ungeordneter Selbstsucht, der Ueberhebung sei es des niederen Sinnen-, sei es des höheren, geistigen Menschenwesens, um den Todestag seines Martyriums als Geburtstag einer neuen, übernatürlichen Geburt, einer Wiedergeburt als himmlisch verklärter Mensch in der Gottesgemeinschaft mit Christus begehen zu können, wer keiner irdischen Macht, auch nicht der im eigenen Innern Unordnung schaffenden Gewalt der Leidenschaft sich beugt, sondern einzig und allein der höchsten Willensbestimmung des himmlischen Vaters zur gnadenvollsten Verähnlichung mit seinem als Erlöser in die Welt gesandten Sohn, um mit diesem durch irdisches Kreuz und Leiden einzugehen in die himmlische Herrlichkeit, von dem gilt wahrhaft das Wort des Propheten Isaias in dem bereits erwähnten messianischen Leidenskapitel (53, 10): „Des Herrn Wollen gelingt durch seine Hand." Es ist ein wahrhaft übermenschliches Werk, welches Gehorsam erheischt bis zum Tode (Phil. 2, 8) und dabei den Kelch des Leidens bis auf die Hefe zu leeren gebietet (Mt. 26, 42). Wenn ein heiliger Laurentius auf dem glühenden Rost oder ein heiliger Stephanus in dem Hagel von Steinwürfen die Todespein durch einen Strom himmlischer Wonne im Zustand der Verzückung zurückgedrängt fühlen, oder wenn ein heiliger Ignatius von Antiochien durch die übermächtige Liebessehnsucht nach Vereinigung mit dem gottmenschlichen Welterlöser schon vorher alle Todesschrecken fernhält, so sind diese und ähnliche Fälle Ausnahmen. Die Regel bleibt, daß auch die heiligen Märtyrer als natürliche Menschen vor dem schweren, gewaltsamen Leiden und Sterben zurückgeschaudert und bei Erduldung desselben mit dem Aufgebot aller Kraft sich gegenseitig zur Standhaftigkeit ermuntert haben. Nur äußerlich haben sie die Leidensklage unterdrückt; innerlich haben sie die Leidensqual so gut wie andere Menschen gefühlt, um so feinfühliger, je edler sie veranlagt waren. Laktantius[1]) schildert uns ihre allgemeines Staunen in der Welt hervorrufende Selbstbeherrschung im Leiden: „Straßenräuber und Männer von kräftigem Körperbau können solche Zerfleischungen nicht ertragen, sie schreien auf und stoßen Klagen aus; sie werden nämlich vom Schmerz übermannt, weil ihnen die inspirierte Leidensgeduld abgeht. Auf unserer Seite aber — überwinden Knaben und Jungfrauen stillschweigend ihre Peiniger, und auch das Feuer ist nicht imstande, ihnen einen Klagelaut auszupressen." Das ist kein verbissener Trotz, der dem Feinde den Triumph nicht gönnt und sich nicht schwach finden lassen will aus persönlichem Ehrgeiz.

---

[1]) Instit. V, 13, 12 script. Corp. sanct. eccles. latin. vol. 19, Vindob. 1890, p. 441.

Das ist selbstlose Hingabe an das göttliche Opferlamm für die Sünden der Welt, welches „zur Schlachtbank geführt wird und — seinen Mund nicht auftut" (Js. 53, 7), weder zur Klage noch zur Anklage. Dazu hat ja die christlichen Märtyrer erzogen das Apostelhaupt Petrus; es hat sie nicht bloß mit Worten gemahnt: „Das ist Gnade bei Gott, wenn ihr in Geduld leidet. Denn dazu seid ihr berufen worden, weil auch Christus gelitten hat für uns, euch ein Vorbild hinterlassend, — er, der nicht Sünde getan, der, als er geschmäht wurde, nicht entgegenschmähte, da er litt, nicht drohte, sich vielmehr überantwortete dem, der ihn ungerecht richtete" (1 Petr. 2, 20 ff.); es hat ihnen selbst das lauter als Worte sprechende Beispiel gegeben, dadurch, daß es nach glaubwürdiger Ueberlieferung seinem gottmenschlichen Meister buchstäblich im Kreuztode nachgefolgt ist, aus Demut das Haupt zur Erde gewendet. Und welch tiefen Eindruck hat das Menschen von Fleisch und Blut gleichsam wider die Natur gehende Beispiel des Welterlösers hinterlassen, der in seinem Martyrium am Kreuze sogar sein erstes Gebet verrichtet hat für — seine Feinde! Wie hat dieses Vorbild gezündet bei einem heiligen Stephanus und einer ungezählten Schar christlicher Martyrer, die dadurch ihren Henkern vielfach die Gnade der Bekehrung, ja der Teilnahme an der Krone des Martyriums erwirkt haben! Wie hoch erhaben über das Menschliche steht dadurch der echte Märtyrer Christi da, himmelweit entfernt von kleinlicher Nachsucht und Schmähsucht, hoffärtiger oder sinnlicher Selbstsucht, Lieblosigkeit und Ungeduld!

Wahre, ungeheuchelte Gottes- und allgemeine Menschenliebe ist der innerste Nerv dieser höchsten Tat menschlicher Leistungsfähigkeit, nicht aus eigener, unzulänglicher Kraft, sondern gehoben durch die göttliche Gnade oder übernatürliche Liebe Christi, die „zu allem stark macht" (Phil. 4, 13). Das echte Martyrium wird getragen von wurzelechter Liebe zu Gott, dem Nebenmenschen und sich selbst; es ist ebenso gottinnig wie menschenfreundlich und selbstverleugnend. Die Gottinnigkeit tritt schon in der Vorbereitung auf diese höchste Großtat menschlichen Vollkommenheitsstrebens mit der Gnade Gottes hervor, durch Gebet und Wachsamkeit nach der ernsten Mahnung des Heilandes vor seinem bitteren Leidenskampf (Mt. 26, 41), sowie durch Fasten, wodurch nach der Anleitung desselben der Widersacher des Gottesreiches aufs gründlichste vertrieben wird (Mt. 17, 20). Der fruchtbarste Verbreiter des Gottesreiches, der Weltapostel Paulus, hat die Bekenner Christi ganz besonders hingewiesen auf „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes" und sie dadurch darin bestärkt, „niemand zu lästern, nicht streitsüchtig zu sein, sondern nachgiebig, jegliche Sanftmut erzeigend gegen alle Menschen" (Tit. 3, 2. 4). Diesen echt christlichen Geist verleugnet auch nicht das echte Martyrium. Es steht dadurch in offenkundigem

Gegensatz zu dem Gebaren jener falschen Bekenner des äußeren Namens Christi und Scheinmartyrer einer von der wahren Kirche Christi abgefallenen Sekte oder vollends ungläubigen Propaganda, die weder die Demut noch die Sanftmut von Christus gelernt haben, weil ihnen der wahre Geist der Liebe Christi im innersten Kern abgeht, mag er auch in der äußeren Schale bestechender Redensarten noch so aufdringlich zu Markte getragen werden. Sie beseelt, mehr oder minder versteckt, ein abstoßender, verletzender Hochmut, der sich verrät durch selbstbewußtes und selbstgerechtes Urteil, tumultuarisches Auftreten, Verlästerung und Verbitterung, ja persönliche Verfluchung ihrer Gegner. Mit letzterem ist jedoch nicht zu verwechseln das sachliche Verdammungsurteil Gottes und Verwerfungsurteil seiner Kirche, welches auch der echte Martyrer mit edlem Freimut seinen ungerechten Verfolgern unverblümt vor Augen stellt, um sie eben davor durch eindringliche Warnung zu bewahren, dennach aus reinster Nächstenliebe, nicht Menschenhaß. Die Selbstverleugnung des echten Blutzeugen Christi endlich ist kein bloß scheinheiliges, selbstgerechtes Pharisäertum, sondern eine möglichst verborgene, nichts weniger als äußerliche, vielmehr höchst innerliche und opferwillige, auf den tiefsten Grund gehende und die weitverzweigtesten Fasern menschlich-irdischer Selbstsucht ausreißende Selbstzucht in derselben vollkommensten Liebesschule und Leidensnachfolge Christi.

Freilich, wie nur ein Kunstverständiger das Geheimnis wahrer Kunst richtig zu deuten imstande ist, so kann nur ein in das höchste Kunstwerk göttlicher Weisheit, das ist die vollkommene Gottebenbildlichkeit im geschaffenen Menschenwesen, die Heiligkeit, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch wahrhaft innerlich eingedrungener Sachverständiger sich und anderen genügend Rechenschaft geben über den echten Geist des Martyrers im Namen Christi. Wem dieses innere Kriterium zu fern liegt, sei es mangels innerer Befähigung oder äußerer Gelegenheit, der muß sich entweder mit einem äußeren Kriterium bescheiden, d. h. mit der äußeren Besiegelung des Martyriums als Wahrzeichen göttlicher Kraft durch die göttlichen Machterweise von Wunderzeichen, oder er muß auf das spezielle Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche im Martyrium ganz und gar verzichten und auf anderweitige, allgemeinere Kennzeichen zurückgehen. — Für die charismatische Bestätigung des Charakters echter Heiligkeit im Martyrium greifen wir aus den zahlreichen Beispielen bloß das eine historisch unanfechtbare Wunder heraus, welches sogar der von Haß gegen das Christentum glühende englische Geschichtschreiber Gibbon nicht abzuleugnen vermocht hat, nämlich das Wunder der in der Verfolgung durch die arianischen Vandalen gemarterten Christen von Tipasa, welche, obwohl man ihnen die Zunge bis zur Wurzel ausgeschnitten hatte, den Gebrauch der Sprache behielten und so bei ihren Wanderungen durch das Römerreich die beredtesten

Zeugen wurden für Christus, für den sie ihr Blut vergossen hatten. Ihre wunderbare Geschichte wird von dem Spezialforscher der vandalischen Verfolgungen, Victor Vitensis[1]), sowie mehreren gleichzeitigen Schriftstellern bezeugt und von Kaiser Justinian in einem öffentlichen Edikte bestätigt.

Wenn aus dem Tatbestande des Martyriums als solchem kein klares Bild von dessen echtem oder nur scheinbarem Charakter als Blutzeugenschaft für Christus zu gewinnen ist, dann gilt das nach dem heiligen Augustinus[2]) aufgestellte Unterscheidungsmerkmal: Martyrem non facit poena, sed causa, d. h. ausschlaggebend ist nicht die äußere Erscheinung, die oft nur trügerischer Schein ist, indem z. B. einer unschuldig für Christus zu leiden und zu sterben sich den Anschein gibt, während er bloß die gerechte Strafe erleidet für seine nachweisbare Verletzung der Religion und Sittlichkeit, sowie der öffentlichen rechtlich-sozialen Ordnung, sondern der eigentliche innere Grund und Zweck oder die Frage: Ist der Beweggrund des Martyriums hingerichtet auf das Ziel, den in seiner wahren Kirche fortlebenden Christus und damit in letzter Hinsicht Gott zu verherrlichen und das Heil der Menschheit zu fördern, oder läuft dasselbe hinaus auf eitle Selbstverherrlichung und gemeine Selbstsucht, mögen diese unlauteren Triebfedern auch noch so versteckt zurückgehalten werden? Damit wird kein fehlerhafter Zirkelschluß begangen. Denn es wird nicht die übernatürliche Heiligkeit des Martyrers auf die göttliche Heiligkeit der Kirche und diese wiederum auf den vorliegenden Fall des Martyriums gestützt, wobei die Grundlagen des Beweises in beiden Fällen einfach als gegeben vorausgesetzt statt erst wissenschaftlich einwandfrei dargelegt werden, sondern es wird die anderwärts bereits bewiesene Göttlichkeit der Kirche zum objektiven Ausgangspunkt genommen für die wissenschaftliche Untersuchung der Frage, ob sie das eigentliche Ziel bildet, auf welches die an sich zweifelhafte Handlungsweise des „Martyrers" wirklich hingerichtet ist, indem er durch die Hingabe seines Lebens für die Wahrheit dieser Kirche Zeugnis abzulegen willens ist, oder ob dieses Ziel nicht ein ganz anderes bildet, sei es Zeugenschaft für eine nachweisbar nicht von Christus gestiftete Religionsgemeinschaft oder überhaupt keine Zeugenschaft, sondern irgend ein selbstischer Zweck persönlicher Ruhmsucht und Rechthaberei. Die ganze Fragestellung betrifft hiebei mehr die subjektive Seite der Persönlichkeit — je nachdem im Dienste göttlicher Wahrheit, bezw. Scheinwahrheit, oder menschlicher Selbstsucht — als die objektive Seite des Göttlichkeitskriteriums der wahren Kirche Christi.

---

[1]) Histor. persecut. Vandal. V, 6.

[2]) Enarr. in Psalm. 34, serm. 2, n. 1: ed. Maurin, Paris 1835, T. IV, p. 339.

Pastoral-Fragen und -Fälle.

I. **(Medizinische Eingriffe in das keimende Leben, betrachtet vom Standpunkt der katholischen Moral.)** Auf ausdrücklichen Wunsch der Redaktion möchte ich obiges Thema ausführlich und gründlich behandeln, weil dasselbe in der Seelsorgspraxis so häufig vorkommt und oft große und vielseitige Schwierigkeiten bereitet. Folgender Fall wurde der Redaktion zur Lösung eingesandt von einem Krankenhausseelsorger:

„Im hiesigen öffentlichen allgemeinen Krankenhaus, in dem Barmherzige Schwestern die Krankenpflege versehen, ereignet es sich jetzt oft, daß schwangere Frauen vorsprechen um Operation zur procuratio abortus. Diese sind zwar meistens guten Glaubens, sind von Aerzten, die sie wegen Herzleiden oder Erbrechen u. dgl. befragt haben, angewiesen, sich die Frucht nehmen zu lassen, und halten es, weil die Aerzte es als notwendig oder nützlich hinstellen, für erlaubt; wissen schon gar nichts von der excommunicatio, die auf die procurantes abortum gesetzt ist. Der Chirurg am Spital ist gerade kein Freund solcher Operationen, nimmt sie aber trotzdem vor. Wie soll ich mich bei solchen Patienten im Spitale verhalten? sie im guten Glauben lassen oder belehren, da es hie und da vorkommt, daß Mitpatienten desselben Zimmers doch wissen von der Unerlaubtheit der procuratio abortus und Aergernis nehmen? Die Schwestern wissen natürlich, daß eine solche Operation verboten ist; anderseits sollen sie assistieren bei der Operation. Sie sind da nun in der größten Verlegenheit und wissen keinen Rat, weil sie direkt streiken auch nicht gut können. Würden sie, wenn es ihnen verboten wäre mitzuhelfen, in die Exkommunikation verfallen, falls sie trotzdem mittäten?"

Der Klarheit halber wollen wir drei Fragen unterscheiden und gesondert behandeln: 1. Darf ein Abortus direkt oder indirekt eingeleitet werden bei den gewöhnlichen Beschwerden der Schwangerschaft? 2. Darf ein Abortus direkt oder indirekt eingeleitet werden bei außergewöhnlich großen Schwangerschaftsbeschwerden? 3. Darf ein Abortus direkt eingeleitet werden, wenn sonst die Mutter sterben müßte? Zum Schluß soll dann noch einiges gesagt werden über die Mithilfe von Schwestern oder anderen Personen beim Abortus.

1. Darf ein Abortus direkt oder indirekt eingeleitet werden bei den gewöhnlichen Beschwerden der Schwangerschaft?

Antwort: Durchaus nicht. Jede Schwangerschaft bringt mehr oder minder große Beschwerden für die Mutter. Was der Schöpfer nach dem Sündenfalle Evas über alle Frauen verhängt hat: „Ich will die Beschwerden deiner Schwangerschaft vervielfältigen" (Gen 3, 16), ist nun einmal unabänderliches Naturgesetz, das jede Frau nach der Empfängnis zu ertragen hat. Diese Schwangerschaftsbeschwerden sind teils rein körperlicher Art (Erbrechen, Magen- und Verdauungsbeschwerden, nervöse Leiden, Herzaffektionen u. s. w.), teils sozialer Natur. Eine schwangere Frau nämlich muß sich auch in gesellschaftlicher Hinsicht manche Entbehrungen auflegen; sie kann nicht alles leisten und genießen'

was eine ledige Person vermag, z. B. Gesellschaften, Reisen, Sport, Tanzvergnügen u. s. w. Es wäre nun offenbar gegen den Willen Gottes, wenn sie das keimende Leben in sich zerstören würde, um dieser natürlichen Beschwerden und Hemmnisse los zu werden. Würde eine solche Praxis allgemein üblich, würde schließlich das ganze Menschengeschlecht aussterben. Uebrigens stimmen nicht bloß alle Theologen, sondern auch alle rechtlich denkenden Menschen hierin überein und brauche ich keine weiteren Worte darüber zu verlieren.

2. Darf ein Abortus direkt oder indirekt eingeleitet werden wegen außergewöhnlich großen Beschwerden der Schwangerschaft?

Auch in diesem Falle können die außergewöhnlichen Beschwerden aus physischen oder sozialen Ursachen entstehen; z. B. infolge der Schwangerschaft hat eine Frau viele Wochen lang stetes, sehr gesundheitsschädliches Erbrechen, leidet unter gefährlichen Herzbeschwerden, hat überaus große Nervenschmerzen, Nephritis u. s. w. Oder eine uneheliche Mutter wird mit Schimpf und Schande ihr ganzes Leben lang bedeckt sein, wenn sie die Schwangerschaft nicht beseitigt. — Da das keimende Leben gegen verbrecherisches Unternehmen geschützt werden muß, anerkennt selbst die weltliche Gesetzgebung soziale Beschwerden der Schwangerschaft nicht an. Wenn nachgewiesen wird, daß eine Fehlgeburt praktiziert worden, allein um der Schande oder anderem derartigen Uebel zu entgehen, so muß der Strafrichter mit strengen Strafen eingreifen. So bestimmt z. B. das Deutsche Strafgesetzbuch 218: „Eine Schwangere, welche ihre Frucht vorsätzlich abtreibt oder im Mutterleibe tötet, wird mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren bestraft. Sind mildernde Umstände vorhanden, so tritt Gefängnisstrafe nicht unter sechs Monaten ein. Dieselben Strafvorschriften finden auf denjenigen Anwendung, welcher mit Einwilligung der Schwangeren die Mittel zu der Abtreibung oder Tötung bei ihr anwendet oder ihr beigebracht hat." 219: „Mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren wird bestraft, wer einer Schwangeren, welche ihre Frucht abgetrieben oder getötet hat, gegen Entgelt die Mittel hiezu verschafft, bei ihr angewendet oder ihr beigebracht hat." Diese scharfen Strafbestimmungen treffen hauptsächlich die leider viel zu zahlreichen sogenannten „Engelmacherinnen". Verbrecherische Aerzte können sich ziemlich leicht daran vorbeidrücken, indem sie behaupten, sie hätten ihre medizinischen oder chirurgischen Eingriffe juxta regulam artis vorgenommen, um die Gesundheit der Schwangeren wieder herzustellen. Vom Standpunkt der richtigen Moral muß selbst bei außergewöhnlichen Schwangerschaftsbeschwerden, gleichviel ob sie physischer oder sozialer Natur sind, jeder direkte Abortus absolut verurteilt werden. Der ausführliche Beweis für diese Verurteilung wird weiter unten erbracht werden, wenn wir die dritte Frage beantworten. Jetzt aber sei sogleich der wichtige Unterschied zwischen direktem und indirektem Abortus[1]) klargelegt. Direkter Abortus (aktiv genommen) ist eine

[1]) Als bekannt wird vorausgesetzt der Unterschied zwischen abortus (Fehlgeburt) und acceleratio partus (Frühgeburt). Fehlgeburt ist die Entfernung

Handlung, die sowohl aus sich, wie nach der bewußten Absicht des Handelnden die Tötung der Leibesfrucht bewirkt, oder noch kürzer ausgedrückt: ist der direkte Mord des lebenden Fötus. Indirekter Abortus ist eine Handlung, die weder aus sich, noch nach der direkten Absicht des Handelnden die Tötung der Leibesfrucht verursacht, der aber wohl voraussichtlich das Absterben der Leibesfrucht folgt. Direkter Abortus bewirkt unter allen Umständen die Tötung des keimenden Menschenlebens, während indirekter Abortus nur eine mehr oder minder große Gefahr für das junge Leben des Kindes bedeutet. Direkter Abortus wird heutzutage hauptsächlich durch den sogenannten Eihautstich praktiziert. Eine Sonde wird in den Uterus eingeführt und die Eihäute werden durchstochen, so daß das Fruchtwasser abfließt. Dieses Fruchtwasser ist für den intrauterinen Fötus ungefähr dasselbe, was die atmosphärische Luft für den erwachsenen Menschen bedeutet. Wer einem erwachsenen Menschen die atmosphärische Luft entzieht, etwa durch Ersticken, begeht ebensowohl einen direkten Mord, als wenn er demselben Menschen eine Kugel in den Kopf jagt. So wird auch dem intrauterinen Fötus durch den Eihautstich ein absolut notwendiges Lebenselement entzogen. Der Tod ist unausbleiblich. Darin sind alle Aerzte und Physiologen einig. Daher darf meines Erachtens der Eihautstich absolut nie gemacht werden bei lebenden (noch nicht viabelen) Fötus. Wohl ist mir bekannt, daß Dr Bergmann auch in der neuesten (18.), kirchlich approbierten Ausgabe der sehr verdienstlichen Capellmannschen Pastoralmedizin (S. 38) in einem Falle den Eihautstich gestattet, nämlich wenn der schwangere Uterus irreponibel im kleinen Becken eingeklemmt ist. Jedoch scheint mir seine Beweisführung, daß in diesem Falle kein direkter, sondern nur indirekter Abortus vorliege, mißglückt. Er meint, durch den unter diesen Umständen gemachten Eihautstich werde durch Ablassung des Fruchtwassers das Volumen des Uterus nur verkleinert und somit der Uterus reponibel und die Lebensgefahr der Mutter beseitigt. Freilich erfolge der Abortus mit Sicherheit. Aber dagegen ist zu sagen, daß die Mutter zwar ein Recht hat auf Verkleinerung oder Reposition des krankhaft eingeklemmten Organs, aber das darf durchaus nicht geschehen durch eine Handlung, die den lebenden Fötus direkt tötet. Nach dem oben Gesagten ist der Eihautstich unter allen Umständen eine direkte Tötung des Fötus, dem ein notwendiges Lebenselement direkt entzogen wird. Uebrigens muß Dr Bergmann selbst zugeben, daß bei eingeklemmtem Uterus der Eihautstich ein sehr unsicheres und also kein absolut notwendiges Mittel ist zur Rettung der Mutter. Er schreibt: „Glücklicherweise ist die Einklemmung des Uterus schon an sich eine nicht häufige Erscheinung,

---

des nicht viabeln Fötus aus dem Mutterschoß und vernichtet stets das keimende Leben. Frühgeburt ist die Entfernung des viabeln Fötus (nach dem sechsten Monat der Schwangerschaft) aus der Gebärmutter; sie bewirkt zwar eine mehr oder minder große Lebensgefahr für den Fötus, aber nicht direkt den Tod. Deshalb kann sie aus wichtigen Gründen erlaubterweise geschehen.

die absolute Unmöglichkeit der Reposition aber so selten, daß Martin (ein bekannter Gynäkologe) unter zusammen 57 Fällen nur einmal den Eihautstich anzuwenden nötig fand. Von den 57 Fällen wurden 50 reponiert, fünfmal erfolgte der Abortus spontan und danach selbstverständlich Reposition; in einem Falle kam die Frau sterbend in die Anstalt infolge unglücklicher Versuche zur Entleerung der Blase und starb ohne Reposition. Die mit dem Eihautstich behandelte Frau starb ebenfalls." Wenn also in 57 Fällen nur einmal der Eihautstich notwendig erschien, und wenn in diesem einen Falle die Frau trotz des Eihautstiches starb, wird wohl niemand behaupten, daß der Eihautstich ein notwendiges Mittel ist, um das Leben der Mutter zu retten. Daher sollten meines Erachtens alle Theologen einmütig lehren, der Eihautstich ist beim lebenden, noch nicht viabelen Fötus immer unerlaubt, und das umsomehr, weil sonst eine große Gefahr besteht, daß derselbe von weniger gewissenhaften Aerzten viel zu häufig angewandt wird. Derselbe ist nämlich eine verhältnismäßig sehr leicht auszuführende Operation, die bekanntlich auch fast stets von den berüchtigten „Engelmacherinnen" praktiziert wird.[1])

Indirekter Abortus liegt vor, wenn der schwangeren, kranken Mutter eine Medizin oder sonst ein Mittel gereicht wird, wodurch direkt und an erster Stelle ihre Gesundheit hergestellt, wodurch aber auch eine mehr oder minder große Lebensgefahr für den Fötus verbunden ist. Die Mutter hat offenbar ein striktes Recht auf die Herstellung ihrer Gesundheit, auch wenn damit das Leben des Fötus ernstlich gefährdet wird. Uebrigens wird dadurch die Lage des Fötus nicht verschlechtert. Denn wenn die Gesundheit der Mutter nicht hergestellt wird, oder die Mutter gar stirbt, muß der (nicht viabele) Fötus ebenfalls sterben. Solche indirekte Tötungen kommen auch sonst im Leben vor. Wenn z. B. im Krieg eine Stadt beschossen wird, so wird direkt nur die Eroberung der Stadt und der Sieg über den Feind beabsichtigt, aber indirekt werden durch die Geschosse auch manche unschuldige Kinder getötet. Freilich ist diese indirekte Tötung und also auch der indirekte Abortus nicht immer gestattet. In jedem Falle müssen die bekannten Regeln des Voluntarium indirectum malum beobachtet werden. Vor allem muß stets ein schwerwiegender und genügender Grund vorliegen. Dann muß die Tötung nicht gewollt, sondern nur zugelassen sein. Endlich muß beim indirekten Abortus dieser das einzige Mittel sein, um das Leben der Mutter zu retten. Kein anderer Grund ist genügend.

[1]) Auch was Dr Bergmann von der Beschleunigung des Abortus lehrt bei Haemorragia und Hydrorhoea uteri gravidi ist zum mindesten mißverständlich. Von der Beschleunigung des Abortus gilt dasselbe, was von der Beschleunigung des Todes beim Erwachsenen gilt. Lebender Fötus und erwachsener Mensch sind gleichviel Mensch und unterscheiden sich in moralischer Hinsicht nicht wesentlich. Ebenso wie man den Tod eines hoffnungslos darnieder liegenden Erwachsenen nicht direkt beschleunigen darf, z. B. durch eine tödlich wirkende Dosis Morphium, ebenso darf man nicht den Abortus eines hoffnungslos verlorenen Fötus direkt beschleunigen.

Zumal ist die Bewahrung vor großer Schande kein genügender Grund für die uneheliche Mutter. Das zeitliche und ewige Leben des Fötus darf nicht preisgegeben werden, um sich vor Schande zu retten. Wenn also alle Moralisten lehren, daß der indirekte Abortus zuweilen gestattet ist, so machen sie doch alle auch den ausdrücklichen Vorbehalt, daß er nur dann gestattet ist, wenn ohne ihn die Mutter in nächste Todesgefahr käme. Damit kommen wir zu der dritten und letzten Frage:

3. Darf der Abortus praktiziert werden, wenn Mutter und Kind sonst in nächster Todesgefahr schweben? Oder mit anderen Worten: Darf der Abortus praktiziert werden, wenn ohne denselben Mutter und Kind nach menschlicher Voraussicht sicher sterben werden; durch denselben das Kind zwar stirbt, aber das Leben der Mutter gerettet wird?

Daß in diesem Falle der indirekte Abortus gestattet ist, geht aus dem oben Gesagten hervor. Aber wenn der indirekte Abortus in einem solchen Falle nicht mehr möglich ist, darf man dann auch den direkten Abortus anwenden? Viele Aerzte und Laien und sogar auch einige Theologen sind der Ansicht, daß in diesem äußersten Notfalle auch der direkte Abortus gestattet, ja geboten sei. Folgendes sind ihre Gründe:

a) Von zwei unvermeidbaren Uebeln darf und muß man das geringere wählen. Nun ist aber der direkte Abortus in obigem Falle das weitaus geringere Uebel. Es ist ja nur die Beschleunigung des Todes für den Fötus, der auch ohne den Abortus sicher bald sterben wird. Wird also der Abortus nicht gemacht, so sterben bald Mutter und Kind; wird er aber gemacht, so stirbt das Kind allein, und zwar bloß kurze Zeit früher; die Mutter aber wird gerettet. Also ist in diesem Falle der Abortus als das geringere Uebel nicht bloß gestattet, sondern geboten.

b) Es ist allgemein angenommene Lehre der Theologen, daß man zuweilen auch einen Unschuldigen töten darf, z. B. in einem gerechten Krieg darf eine belagerte Stadt bombardiert werden, obschon dadurch auch viele unschuldige Frauen und Kinder das Leben verlieren. Ferner dürfte (wenigstens nach der Ansicht angesehener Theologen) jemand, der auf der Flucht vor Feuersbrunst oder vor seinem Todfeind auf einer sehr schmalen Brücke ein Kind anträfe, das ihm unschuldigerweise den Weg versperrt, dieses Kind ins Wasser stürzen, um sich vor dem sicheren Tode zu retten. Also ist es auch der Mutter gestattet, die in Lebensgefahr ist, ihr Kind aus der Gebärmutter auszustoßen, um ihr Leben zu retten.

c) Ich darf den ungerechten Angreifer, der mein Leben bedroht, direkt töten. Und das gilt sogar in dem Fall, wenn dieser Angreifer sich seines Unrechtes nicht bewußt ist, z. B. wenn ein Irrsinniger oder total Betrunkener mich tödlich angreift. Also darf die Mutter, deren Leben durch den Fötus tödlich bedroht ist, diesen ausstoßen und töten.

d) Der direkte Abortus fügt dem Fötus in dem angeführten Notfalle kein nennenswertes Unrecht zu. Denn der Fötus muß in jedem Falle und in kurzer Zeit doch sterben. Wird der Abortus nicht gemacht,

so stirbt der Fötus vielleicht eine Stunde später zugleich mit der Mutter; wird der Abortus gemacht, so stirbt der Fötus eine Stunde früher, die Mutter aber bleibt am Leben. Ob nun der Tod den Fötus eine Stunde früher oder später trifft, ist doch ziemlich gleichgültig. Daher muß der Fötus auf diese Stunde unnützes Leben verzichten, um das vielleicht sehr kostbare Leben seiner Mutter zu retten. So kann ja auch bei einem Schiffbruch jemand einem anderen seinen Rettungsgürtel abtreten, um dessen Leben zu retten, aber mit dem sicheren Verlust des eigenen.

e) Im Konflikte zweier rechtlichen Ansprüche muß der größere Anspruch bevorzugt werden. Nun aber stehen in diesem Notfalle der Mutter und des Fötus Leben im Konflikt; das Leben der Mutter aber, die vielleicht noch große andere Pflichten hat, ist viel wertvoller und notwendiger, als das Leben des Fötus, der auf alle Fälle dem baldigen Tode verfällt. Also ist das Leben der Mutter zu retten, wenn dabei auch der Fötus zugrunde geht.

Dieses sind die hauptsächlichsten Gründe, die für die Erlaubtheit des direkten Abortus im äußersten Notfalle angeführt werden. Man kann diesen Gründen eine gewisse Beweiskraft nicht abstreiten, weshalb früher auch mehrere angesehene Autoren, wie Avanzini, Ballerini, D' Annibale, Pennacchi, Costantini u. s. w. sie als stichhaltig annahmen. Aber bei näherem Zusehen erscheinen sie dennoch nicht stichhaltig; ja im Widerspruch mit unerschütterlichen Moralprinzipien.

Auf den ersten Beweis ist zu erwidern, daß mit dem Satz: „Von zwei Uebeln ist das kleinere zu wählen" oft ein großer Mißbrauch getrieben wird. Derselbe ist nämlich nur richtig, wenn man das kleinere Uebel ohne Uebertretung eines verbindlichen Gebotes wählen kann. Sonst gilt der Befehl des heiligen Paulus: „Non faciamus mala ut veniant bona" (Röm 3, 8). Wenn man das Leben aller Menschen auf Erden retten könnte durch eine einzige Lüge, so dürfte man dennoch diese Lüge nicht sagen. „Du sollst nicht töten" sagt das fünfte Gebot des Dekalogs. Unter keinen Umständen darf man einen unschuldigen Menschen direkt töten, wenn man auch hundert andere Leben dadurch retten könnte. Man sage auch nicht, der menschliche Fötus muß im angegebenen Falle ja doch sterben. Freilich! Aber niemand hat das Recht seinen Tod direkt zu beschleunigen, und wäre es auch nur um eine Stunde. Gesetzt, ein zum Tode Verurteilter müßte in ein paar Stunden hingerichtet werden. Könnte und dürfte nun ein Privatmann ihn jetzt schon töten, damit er der Schande der öffentlichen Hinrichtung entgehe?

Der zweite oben angeführte Beweis ist sehr schwach. Gewiß darf man aus sehr wichtigen Gründen den Tod eines Unschuldigen veranlassen, aber nur indirekt und nie direkt. Daß bei der Belagerung einer feindlichen Stadt unschuldige Frauen und Kinder getötet werden, ist offenbar eine indirekte und keine direkte Tötung. Daß man ein Kind, welches einem unschuldigerweise auf einer schmalen Brücke den Weg versperrt, ins Wasser stoßen dürfe, um sich aus eminenter Lebensgefahr

zu retten, wird keineswegs von allen Theologen gelehrt. Es ist nämlich schwer einzusehen, wie dieses Ins-tiefe-Wasser-stoßen in den meisten Fällen nicht eine direkte Tötung eines Unschuldigen ist; auch ist kein großer moralischer Unterschied zwischen diesem Stoßen ins Wasser und dem durch den direkten Abortus verursachten Ausstoßen aus dem Mutterschoß. Indes könnten jene Theologen sagen, es bestehe dennoch ein kleiner Unterschied, da der Flüchtling sich verteidigt gegen ungerechte Verfolger, wo hingegen die schwangere Mutter weder das Kind noch jemand anders als ungerechten Angreifer bezeichnen kann. Aber wenn der Flüchtling nicht vor seinen Feinden, sondern vor einer Feuersbrunst flieht? Was dann? — Ist die Feuersbrunst auch ein ungerechter Angreifer?

Wenn nun im dritten Beweis behauptet wird, daß bei einer solch schweren Geburt das Leben der Mutter wirklich ungerecht angegriffen wird, so ist diese Behauptung unzutreffend. Im Gegenteil könnte eher das Kind sich beklagen über ihm zugefügtes Unrecht. Das Kind hat sich selbst nicht in den Uterus gebracht, sondern die Mutter mit dem Vater. Das Kind möchte auch gerne in natürlicher Weise den Uterus verlassen, aber es wird zurückgehalten durch den fehlerhaften Körperbau der Mutter.

Es ist zwar wahr, wie im vierten Beweis gesagt wird, daß durch den direkten Abortus in dem angeführten Notfalle dem Fötus kein bedeutender Schaden erwächst. Daß sein Leben um ein paar Stunden abgekürzt wird, ist kein bedeutender Schaden, zumal wenn er vor der Einleitung des Abortus getauft wird. Auch ist es wahr, daß bei einem Schiffbruch jemand einem anderen seinen Rettungsgürtel abtreten kann, aber niemand darf sich selbst direkt töten oder freiwillig direkt töten lassen. Auch das Abtreten des Rettungsgürtels ist keine direkte Tötung, sondern nur eine Vermehrung der Todesgefahr. Kein Mensch hat volles Verfügungsrecht über sein Leben. Niemand darf sich dasselbe direkt nehmen oder freiwillig direkt nehmen lassen. Ob das Leben der Mutter kostbarer ist als das Leben des Fötus, tut nichts zur Sache. Die katholische Moral verbietet streng, jedes Leben direkt zu töten. Uebrigens ist es noch gar nicht sicher, ob das Leben der Mutter kostbarer ist, als das Leben des Kindes. Bekanntlich war die Geburt des Julius Cäsar so schwierig und lebensgefährlich, daß der Kaiserschnitt angewendet wurde. Hätte man den direkten Abortus angewendet, so wäre das Kind getötet worden und die späteren Ruhmestaten des Julius Cäsar wären nicht erfolgt. An der Lausanner Universität wirkt gegenwärtig der weltberühmte Chirurg Le Roux. Er ist das siebente Kind einer einfachen Mutter. Bei der Geburt stand das Leben dieser Mutter in größter Gefahr. Also hätte sie ohne Bedenken den Abortus oder die Kraniotomie verlangen können. Sechs Kinder hatte sie bereits geboren, und wenn sie nun beim siebenten sterben mußte, hinterließ sie arme Waisen. Zum Glück ist das nicht geschehen. Aus diesem siebenten Kinde ist der weltberühmte Chirurg geworden, der so vieles zum Wohl der Menschheit leistet. War das Leben der Mutter in diesem Falle kostbarer, als das Leben des Kindes?

Fünftens wird behauptet: Im Konflikte zweier rechtlichen Ansprüche muß der größere Anspruch bevorzugt werden. Das ist richtig. Wenn aber dann weiter behauptet wird, daß die Mutter einen größeren Anspruch aufs Leben habe als der Fötus, so ist das unrichtig. Alle Menschen haben den gleichen Anspruch aufs Leben, wenigstens vor Gott. Gesetzt, ein mit der Herrschaft und einem Dienstmädchen beladener Schlitten wird auf den schneebedeckten Steppen Rußlands von heißhungrigen Wölfen verfolgt. Dürfte etwa die Herrschaft unter dem Vorwande, daß sie ein größeres Anrecht aufs Leben habe, das Dienstmädchen aus dem Schlitten hinausstoßen und den Wölfen vorwerfen, um das eigene Leben zu retten? Dürfte ein Admiral, der bei einem Schiffbruch sich in einem überbeladenen Rettungsboote befindet, einen gewöhnlichen Soldaten ins Meer werfen lassen, um das eigene Leben zu sichern? Keiner hat das Recht, seinem unschuldigen Mitmenschen, auch dem allergeringsten, gewaltsam in direkter Weise das Leben zu nehmen. Tut er es dennoch, so ist er vor Gott ein Mörder. — —

Aus dem bisher Gesagten geht klar hervor, daß die für den direkten Abortus angeführten Gründe vor den Prinzipien einer gesunden Moral nicht standhalten. Indes wird gerne zugegeben, daß denselben ein solcher Schein von Wahrheit und Stichhaltigkeit zukommt, daß zahlreiche Aerzte und Laien den direkten Abortus im äußersten Notfalle für erlaubt, ja geboten halten können. Daher können Fälle vorkommen, in denen es klüger ist, den guten Glauben von Aerzten und Laien in diesem Punkte nicht zu stören, um größeres Uebel zu verhüten.[1]) Wenn nämlich der Beichtvater stets die Unerlaubtheit des direkten Abortus oder der Kraniotomie betonte, und der Arzt dennoch die Operation vornähme oder die Mutter sie zuließe, so würde die bisherige materielle Sünde zur formellen. Ja sogar, wenn die Mutter durch die Operation sterben würde, käme sie dann sicher in die Hölle. Selbst die Pönitentiarie anerkannte im Jahre 1872 am 28. November diese Schwierigkeit. Auf die Frage nämlich: „An unquam liceat operatio, quae vocatur craniotomia vel similis operatio, quae per se directe tendit ad occisionem infantis in utero positi?“ antwortete sie: „Consulat probatos auctores.“ Die späteren Entscheidungen des S. Officium in dieser Frage wurden

---

[1]) Wir wollen hier die diesbezügliche Ansicht des Kardinals Cas. Gennari in seinem sehr verdienstlichen Werke Consultazione morali su casi e materie svariate che specialmente riguardano i tempi nostri ed. terza p. 418 vol. 1. anführen: „Ecco dunque la pratica prudente del confessore: Se non è interrogato da nessuno, si guardi dall' ammonire; a nulla approderebbe lo ammonimento e sarebbe causa di gravi pericoli, principalissimo dai quali, quello dell' eterna dannazione della donna. — Se viene interrogato dal medico, potrà solo disapprovare l'operazione; e ciò come un suo parere personale senza manifestare la proibizione della chiesa. — Ove in fine è interrogato dalla made, sarà bastevole consigliarla di pregare il medico a far sì che il feto non patisca detrimento nella vita. Si guarderá d'imporle sotto precetto il diniego ovvero di far menzione del divieto della S. Sede. — In siffata guisa il confessore avrà facilitato il suo compito e avrà provveduto al bene spirituale dell' inferma ed alla quiete di se e della famiglia.“

indes immer entschiedener. Auf die Frage des Erzbischofs von Lyon: „An tuto doceri possit in scholis catholicis, licitam esse operationem chirurgicam, quam craniotomiam appellant, quando sc. ea omissa mater et filius perituri sint, ea econtra admissa, salvanda sit mater, infante pereunte?" wurde vom S. Officium am 31. Mai 1884 geantwortet: „Tuto doceri non posse." Etwa fünf Jahre später schrieb dasselbe S. Officium am 14. August 1889 dem Erzbischof von Cambrai: „In scholis catholicis tuto doceri non posse, licitam esse operationem chirurgicam, quam craniotomiam appellant, sicut declaratum fuit d. 28 Maii 1884 et quamcunque chirurgicam operationem directe occisivam foetus vel matris gestantis." Auffällig war die zweimalige Redewendung: „tuto doceri non posse". Einige Theologen verstanden dieselbe so, daß es unerlaubt sei in katholischen Schulen zu lehren, derartige Operationen seien stets erlaubt, weil dadurch dem gefährlichsten Mißbrauch Tür und Tor geöffnet werde. Aber ob in jedem Einzelfalle eine solche Operation unerlaubt sei, bleibe trotz der Entscheidungen des S. Officium eine offene Frage. Daraufhin wurde in Rom folgender Fall gestellt: „Titius medicus, cum ad praegnantem graviter decumbentem vocabatur, passim animadvertebat, letali morbi causam aliam non subesse praeter ipsam praegnationem, hoc est foetus in utero praesentiam. Una igitur, ut matrem a certa atque imminenti morte salvaret, praesto ipsi erat via procurandi sc. abortum seu foetus ejectionem. Viam hanc consueto ipse inibat, adhibitis tamen mediis et operationibus, per se atque immediate non quidem ad id tendentibus, ut in materno sinu foetum occiderent, sed solummodo ut exinde amoverent, atque foetus, si fieri posset, vivus ad lucem ederetur, utique mox moriturus, cum adhuc immaturus omnino supponatur.[1]) Iam vero lectis, quae d. 19 Aug. 1889 S. Sedes ad Cameracensem Archiepiscopum rescripsit: „tuto doceri non posse licitam esse quamcunque operationem directe occisivam foetus; etiamsi hoc necessarium foret ad matrem salvandam" dubius haeret Titius circa liceitatem operationum chirurgicarum, quibus non raro ipse abortum hucusque procurabat; ut praegnantes graviter aegrotantes salvaret. Quare, ut conscientiae suae consulat, supplex Titius petit, utrum enuntiatas operationes in repetitis dictis circumstantiis instaurare tuto possit?" Das S. Officium antwortete am 24. Juli 1895: „Negative, juxta alia decreta, diei sc. 28 Mai 1884 et 19 Aug. 1889. Sanctissimus approbavit." Mit dieser Entscheidung war deutlich erklärt, wie die frühere Redewendung „tuto doceri non posse" zu verstehen sei. P. Lehmkuhl, der früher auch die Erlaubtheit des Abortus in solchen Notfällen verteidigt hatte, änderte nun seine Meinung. Er schreibt (Theol. mor.[11] I, 1007): „In prioribus editionibus conatus sum afferre rationes, quibus suaderi possit, violentam illam invasionem in foetum eiusque vitale elementum fieri licite posse ad salvandam matrem alias perituram.

[1]) Aus dieser Beschreibung geht hervor, daß der Arzt wahrscheinlich den Eihautstich anwandte, von dem oben die Rede war.

Et quamquam rem pro dubia proponebam, in re adeo gravi nolens proprio judicio fidere, tamen momenta quaedam consideranda dedi, ne strictam obligationem, quae gravissimas difficultates tum medicis tum matribus aliquando creare potest, pronuntiarem, antequam talis obligatio luce clarior evaderet, vel Ecclesia judicium hac de re ferretur.“ Er löst dann selbst die Gründe, die für die Erlaubtheit des direkten Abortus im Notfalle zu sprechen scheinen. Er nennt sie mit Recht „speciosiores quam veriores“.

Indes wollten noch immer einige Theologen nicht annehmen, daß die Streitfrage nun endgültig gelöst sei. Im Jahre 1898 am 4. Mai wurden folgende Fragen dem S. Officium vorgelegt: 1. „Eritne licita partus acceleratio, quoties ex mulieris arctitudine impossibilis evaderet foetus egressio suo naturali tempore?“ 2. „Et si mulieris arctitudo talis sit, ut neque partus praematurus possibilis censeatur, licebitne abortum provocare, aut caesaream suo tempore perficere operationem?“ 3. „Estne licita laparatomia, quando agitur de praegnatione extrauterina seu de extopicis conceptibus?“ Am 4. Mai 1898 antwortete das S. Officium: Ad I. Partus accelerationem per se illicitam non esse, dummodo perficiatur justis de causis et eo tempore ac modis, quibus ex ordinarie contingentibus matris et foetus vitae consulatur. Ad II. Quoad primam partem Negative juxta decretum fer. IV. d. 24 Julii 1895 de abortus illiceitate. Ad secundum vero quod spectat: Nihil obstare, quominus mulier, de qua agitur, caesareae operationi suo tempore subiciatur. Ad III. Necessitate cogente, licitam esse laparatomiam ad extrahendos e sinu matris extopicos conceptus, dummodo et foetus et matris vitae quantum fieri potest, serio et opportune provideatur. Leo XIII approbavit.

Aus der Antwort auf die zweite Frage geht klar hervor, daß der direkte Abortus nicht erlaubt ist, und zwar auch nicht im äußersten Notfalle, denn in dem angeführten Falle handelt es sich offenbar um die äußerste Not für Mutter und Kind. — Was die extrauterine Schwangerschaft oder den sogenannten Ektopischen Fötus angeht, der sich zuweilen in den Tuben oder im Ovarium befindet, ist die Antwort des S. Officium nicht so kategorisch. Und in der Tat scheint die Entfernung eines solchen Fötus kein direkter, sondern ein indirekter Abortus zu sein. Denn durch die extrauterine Schwangerschaft wird das Organ (Tube oder Ovarium) der Mutter gefährlich krank. Die Mutter hat aber ein striktes Recht, daß ihr krankes Organ geheilt werde. Wenn nun infolgedessen der Fötus sterben muß, ist dies ein indirekter Abortus, ein voluntarium indirectum malum. Dieselbe Ansicht wird auch vertreten von Lehmkuhl, Theol. mor.[11] I, 1011; Jos. Antonelli, Medicina past. p. 224; von Capellmann-Bergmann, Pastoralmedizin[18], S. 53. Freilich dürfte eine solche Entfernung des extrauterinen Fötus nicht wahllos und nicht ohne die triftigsten Gründe geschehen. Das S. Officium hat am 5. Mai 1902 dies verworfen. Die gestellte Frage lautete: „Utrum aliquando liceat, e sinu matris extrahere foetus ectopicos adhuc im-

maturos nondum exacto sexto mense post conceptionem?" Die Antwort war: „Negative juxta decretum 4 Maii 1898, vi cujus foetus et matris vitae, quantum fieri potest, serio et opportune providendum est; quoad vero tempus juxta idem decretum orator meminerit, nullam partus accelerationem licitam esse, nisi perficiatur tempore ac modis, quibus ex ordinarie contingentibus matris ac foetus vitae consulatur." Uebrigens ist die Diagnose auf eine bestehende extrauterine Schwangerschaft schwer zu stellen, da dieselbe leicht verwechselt wird mit anderen Geschwulsten. Ferner führt eine solche Schwangerschaft sehr oft von selbst zum Abortus. Und endlich ist ein unerlaubter ärztlicher Eingriff in diesen Fällen sehr selten. Also können in der Praxis fast nie moralische Schwierigkeiten entstehen.

Hiemit glaube ich die katholische Doktrin in betreff der ärztlichen Eingriffe in das keimende Menschenleben hinreichend dargestellt zu haben. Die wirklich unerlaubten Eingriffe werden von tüchtigen Aerzten heutzutage immer seltener vorgenommen. Es hat sich nämlich die Ansicht durchgerungen, daß einem tüchtigen Arzte kaum je der Fall vorkommen kann, wo er das Kind töten muß, um die Mutter zu retten. Als Ungeschicklichkeit wird dem Arzt der direkte Abortus meistens von seinen Kollegen angerechnet. Finden sich aber Aerzte — leider ist das nicht selten der Fall —, die den direkten Abortus praktizieren, auch wenn das Leben der Mutter nicht gefährdet ist, so kümmern sich diese auch nicht viel um die Vorschriften der katholischen Moral; sie werden kaum einen Priester um Rat fragen in betreff der sittlichen Erlaubtheit ihrer Praktiken. Noch viel weniger werden die sogenannten „Engelmacherinnen" den Beichtvater um Rat fragen; sie sind sich ihres verbrecherischen, lichtscheuen Handelns bewußt. Muß eine kranke Mutter sich behandeln lassen, so gehe sie zu einem gewissenhaften, tüchtigen Arzt. Derselbe wird nicht leichtfertig einen medizinischen Eingriff vornehmen. Wie mir von einem sehr zuverlässigen, tüchtigen Arzt gesagt wurde, wird jetzt meistens eine abwartende Behandlung[1]) gemacht. Erst wenn es moralisch sicher ist, daß der Fötus nicht mehr am Leben ist, wird chirurgisch eingegriffen.

Was nun die Assistenz von Schwestern oder anderen Krankenpflegerinnen bei derartigen Operationen angeht, so ist keine Gefahr

---

[1]) Ein tüchtiger Arzt, mit dem ich eingehend die medizinischen Schwierigkeiten, die durch Schwangerschaft und Geburt entstehen können, besprochen habe, sagte mir: „Da Schwangerschaft und Geburt natürliche Vorgänge sind, bietet die Natur auch gewöhnlich hinreichende Mittel, um Mutter und Kind zu retten. Es ist oft ein wahres Glück, wenn der Arzt mit seiner Kunst nicht zu früh eingreift." Ein anderer, ebenfalls tüchtiger Arzt, erzählte mir folgenden Fall aus seiner Praxis: „Mit Kollegen habe er sich stundenlang vergebens bei einer Geburt abgemüht. Endlich hätten sie beide beschlossen, die Kraniotomie vorzunehmen, um das äußerst gefährdete Leben der Mutter zu retten. Sie wären dann in einen Nebenraum gegangen, um alles zu präparieren und sich ein wenig zu stärken. Bei der Rückkehr zu der kreißenden Frau sei die Geburt vollständig fertig gewesen, ohne jede ärztliche Hilfe. Mutter und Kind waren gerettet."

vorhanden, daß sie eine Exkommunikation sich zuziehen. Die von ihnen geforderten Dienstleistungen sind keine cooperatio formalis, ja nicht einmal eine cooperatio materialis proxima. Wie bereits oben gesagt wurde, wird der direkte Abortus heutzutage durch den Eihautstich eingeleitet. Eine Narkose ist dazu nicht erfordert. Bei der Operation hat die Krankenschwester fast gar nichts zu tun; höchstens muß sie dem Arzt die Instrumente reichen. Es ist sehr zu wünschen, daß von seiten der kirchlichen Obern ein- für allemal bestimmt werde, wie sich die Krankenschwestern in derartigen Fällen zu verhalten haben. Der österreichische Episkopat hat diesbezüglich folgendes verordnet: „Die Ordensvorstehungen wollen den Aerzten bekanntgeben, daß Schwestern bei künstlicher Herbeiführung des Abortus oder bei Tötung des Foetus in utero auf keinen Fall assistieren dürfen, weil eine absichtliche Erzielung des Abortus den schwersten kirchlichen und staatlichen Strafen unterliegt, im übrigen haben die Schwestern die Behandlung der Kranken dem Gewissen des Arztes zu überlassen."

Zum Schluß sei noch folgende Entscheidung angeführt in betreff der Cooperatio. Daß die Schwestern nicht allzu ängstlich zu sein brauchen, geht aus folgendem Bescheid der Pönitentiarie hervor, der am 7. Juli 1911 gegeben wurde (vgl. Linzer „Quartalschrift" 1916, S. 903): „In nosocomio X, cujus proprietas ad sorores Congregationis S. N. spectat, superiorissa anxia est, a) an debeat inquirere in medicos, ipsos interrogando aut alia ratione, num rite servent Decretum S. Officii 4 Maii 1898 cum ejusdem declaratione 5 Mart. 1902. Ratio dubii est, quod a sororibus doctores practicantes eliguntur; b) an vero sufficiat, ut eligant doctores conscientiosos, quibus et procedendi rationem et responsabilitatem relinquant, quin ipsae inquirant. S. Poenitentiaria ad proposita dubia respondet: Ad I. Negative. Ad II. affirmative, nec talium medicorum operae superiorissa tenetur obsistere, nisi in casu quo evidenter se proderet eorum praevaricandi intentio."

Freiburg (Schweiz). Dr Prümmer O. P., Univ.-Prof.

II. **(Feier der heiligen Messe in Privathäusern und Privilegienkommunikation.)** Der Regularkleriker Vitus hält sich zur Wiederherstellung seiner Gesundheit einige Zeit hindurch in einem Kurort auf, wo sich leider keine Kapelle zur Darbringung des heiligen Meßopfers befindet. Für den kranken Ordensmann besteht tatsächlich in den Anfängen seiner Kur eine wahre Unmöglichkeit, den Weg bis zur Pfarrkirche zurückzulegen; auf die Feier der heiligen Geheimnisse will er jedoch nicht verzichten, da dieselbe ihm durch die Bestimmungen seiner Regel zur Pflicht gemacht worden ist. Darum entschließt er sich, auf Grund der Privilegienkommunikation „inter regulares", die, wie er meint, noch fortbesteht, einstweilen in einem hergerichteten Privatzimmer zu zelebrieren, das von niemandem bewohnt ist und mit einem Altarstein versehen wird. Der Besucher N. aber teilt Vitus mit, daß selbst für die Vergangenheit jede „communicatio privilegiorum" nun aufgehoben ist; Vitus könne jedoch auf Grund des can. 822, § 4, die Erlaubnis erhalten,

weiter zu zelebrieren im Privatzimmer, bis er fähig sei, die Kirche zu erreichen.

Es fragt sich: a) Ist die Privilegienkommunikation auch bezüglich der Vergangenheit aufgehoben, so daß Vitus sich nicht darauf berufen kann? b) Darf Vitus dem Rat des Besuchers Folge leisten, und auf Grund des can. 822, § 4, im Privatzimmer weiter zelebrieren?

Eingangs sei bemerkt, daß Ordensleute jetzt nicht mehr die Erlaubnis von ihren Vorgesetzten erhalten können, längere Zeit außerhalb eines Klosters ihrer eigenen Genossenschaft sich aufhalten zu dürfen, es sei denn zu Studienzwecken. Im Fall aber, wo die Abwesenheit sechs Monate übersteigen soll, ist päpstliche Dispens einzuholen gemäß can. 606, § 2 (cf. diese Zeitschrift 1920, S. 475). Für kürzere Zeit dürfen die Obern auch keine Erlaubnis gewähren, wenn die Ursache nicht eine gerechte und schwerwiegende ist; gemäß den Konstitutionen soll die Frist möglichst kurz sein. In unserem Falle nun bietet die Wiederherstellung der Gesundheit eine „causa gravis et justa“ im Sinne des Rechtes, besonders wenn jener Ordensmann für die Tätigkeit im Lehrfach oder im Predigtamt u. s. w. gleichsam unentbehrlich wäre.

I. Aber wie verhält es sich mit dem weiteren Entschluß des Ordensmannes, in einem Privatzimmer zu zelebrieren? Eine eigentliche Notwendigkeit, täglich die heilige Messe zu lesen, besteht für ihn nicht. Auch die Bestimmungen seiner Regel können daran nichts ändern, denn dieselben setzen stillschweigend die Bedingung voraus: so oft die Umstände es erlauben. Es kommt also hier darauf an zu ergründen, ob Vitus berechtigt ist, auf eine Privilegienkommunikation sich zu berufen.

Nach ausdrücklicher Vorschrift des Rechtsbuches (can. 613, § 1) ist in Zukunft jede Privilegienkommunikation von Ordensgenossenschaft zu Ordensgenossenschaft untersagt (exclusa in posterum qualibet communicatione). Nun aber kommt nicht die Zukunft hier für Vitus in Betracht, sondern einzig und allein die Vergangenheit. Die Frage ist demgemäß so zu stellen: Hat der neue Kodex jedwede „communicatio privilegiorum“, auch solche, die vor seiner Promulgierung bestand, für unwirksam erklärt? — Im vollen Umfang bejahen dies eine Anzahl Autoren: z. B. A. Blat O. Pr. in seinem Kommentar zum Text des kanonischen Rechtes, L. 2, de personis, P. 2, p. 601 sq.; Prälat Doktor M. Leitner, im Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, 3, S. 427; Biederlack und Führich in: de religiosis, c. 7, a. 1, p. 258. ... Sie berufen sich durchgängig auf den ersten Teil des § 1 im can. 613, der exklusiven Charakter an sich zu tragen scheint. Derselbe lautet: „Quaelibet religio iis tantum privilegiis gaudet, quae vel hoc in codice continentur, vel a Sede Apostolica directe eidem concessa fuerint.“ Die Ausführungen von P. Blat über die Tragweite jener Bestimmung hüllen sich zwar in ein gewisses Dunkel, allein soviel geht doch aus ihnen hervor, daß das Fortbestehen jener Privilegien überhaupt geleugnet wird. Der Wortlaut des Textes selbst legt es nahe; und mit Nachdruck wird denn auch später im L. 3, p. 141, bei Blat dies wieder betont. Einen

mehr äußeren Beweis zugunsten dieser Ansicht erblicken Biederlack und Führich darin, daß die heilige Kongregation der Ordensleute durch Dekret vom 26. Juni 1918 befohlen hat, ihr die Ordensregeln vorzulegen, nachdem dieselben gemäß can. 489 die nötige Anpassung an den Kodex erfahren hätten. Allein wie könnten wir tragkräftige Schlüsse ziehen aus dieser Anordnung, da uns die Intentionen der S. Congregatio nicht völlig bekannt sind? Dr M. Leitner beruft sich deshalb im wesentlichen nur auf die strikte Auslegung der Klausel: „Exclusa“, die schon im ersten Teil des can. 613, § 1, dem Sinne nach enthalten wäre. Dies leuchtet jedoch einem nicht ein, wenigstens bleibt der vernünftige Zweifel nicht ausgeschlossen.

Viele Kanonisten und Moralisten verneinen denn auch, daß der can. 613 die Kommunikationsprivilegien aus der Vergangenheit aufhebe. So: Vermeersch-Creusen in der Summa novi juris, n. 222; Claeys Bounaert in den „selecta capita codicis juris canonici“, n. 231; J. Creusen in der 2. Auflage von „religieux et religieuses d'après le droit ecclesiastique“, n. 205; M. Brandys, Kirchliches Rechtsbuch, n. 94. Auch Marc-Gestermann in den Institutiones mor. n. 250, sowie Pöschl, Kurzgefaßtes Lehrbuch, S. 271, sprechen lediglich von Ausschluß der Privilegienkommunikation für die „Zukunft“. Dr Haring (in dieser Zeitschrift 1921, S. 313) bekennt sich ebenfalls zu dieser Ansicht. Prümmer endlich bezeichnet die betreffende Meinung als „probabilior“ (Manuale jur. eccl., p. 303).

Die Gründe hiefür lassen sich auf folgende zurückleiten: a) Ein Rechtsgrundsatz lautet: „Omnis juris correctio est odiosa“; dieses trifft hier besonders zu, da es sich um den Bestand zahlreicher Privilegien handelt, die seit Jahrhunderten im ruhigen Besitz der Ordensleute sind. Anderseits scheint der Text des can. 613 nicht derart gestaltet zu sein, daß mit aller Deutlichkeit eine Zurücknahme der schon erhaltenen Privilegien ausgesprochen sei. Es heißt nicht, so meint Prümmer, … „quae a Sede Apostolica directe eidem concessa fuerunt, sondern: fuerint“; übersetze: „gewährt sein werden, und nicht: gewährt worden sind“. b) Gemäß can. 4 bleiben jene Privilegien bestehen, die früher vom Apostolischen Stuhl gewährt wurden und die der Kodex nicht ausdrücklich widerrufen hat; also besteht auch die Privilegienkommunikation der Vergangenheit noch weiter, da sie gleichfalls vom Heiligen Stuhl den Orden erteilt worden ist. c) Endlich wird auf den mehr als hundertjährigen Besitz dieser Vergünstigung hingewiesen, welcher auf Grund des can. 63, § 2, rechtlich die Vermutung (praesumptio) zuläßt, daß tatsächlich die Verleihung der Vergünstigung stattgefunden hat. Dann aber bleibt abzuwarten, inwieweit sie ausdrücklich aufgehoben wird. „Bis dahin“, so schreibt Brandys, „solange die päpstliche Kommission zur authentischen Erklärung des neuen kirchlichen Gesetzbuches keine andere Entscheidung gibt“, dürfen wir annehmen, daß die Vorrechte fortbestehen.

Zum mindesten ist hier, dem Gesagten zufolge, eine Meinungsverschiedenheit zwischen Gelehrten festzustellen; der Besucher N. macht demgemäß sehr kurzen Prozeß mit der Angelegenheit, und hat den Vitus sicher nicht mit der erforderlichen Gründlichkeit orientiert.

Ohne die verschiedenen Momente gerade aufs allergenaueste abwägen zu wollen, möchte ich doch folgendes feststellen: Es muß ein Weg gefunden werden, um die verschiedenen angeführten „canones“ in Einklang miteinander zu bringen. Dürfte es sich da nicht empfehlen, zu unterscheiden zwischen der Art und Weise, wie früher einem Orden Sonderrechte „per communicationem“ zukamen? Manche dieser zugeteilten Privilegien flossen nicht direkt aus einer päpstlichen Konzession, sondern wurden hereingebracht auf Umwegen, man möchte sagen: kamen aus zweiter und dritter Hand. Biederlack-Führich (n. 145, p. 257) beleuchtet vorzüglich in geschichtlicher Hinsicht diese eigenartige Situation. Hier in einigen Worten der Hergang. — Leo X. erteilte im Jahre 1519 allen Mendikantenorden eine weitgehende Kommunikation ihrer Privilegien „inter se“, sonst nichts. Später erhielten noch einige dieser Bettelorden vom Heiligen Stuhl ausdrücklich das Recht der Anteilnahme an den Privilegien der anderen Orden und Kongregationen. Nun glaubten sich alle Mendikantenorden berechtigt, von selbst diese Ausdehnung der Privilegienkommunikation zu bewerkstelligen, und es entwickelte sich auf diesem Gebiet wie eine Art von Gleichwertigkeitstheorie, die tatsächlich Rechtszustand wurde. Daraus ergibt sich, daß nicht alle Privilegienkommunikationen eine direkte Konzession des Apostolischen Stuhles darstellen, sondern daß manche nur indirekt auf eine solche zurückzuleiten sind.

Die verschiedenen Texte des Kodex bekämen demzufolge diesen Sinn: Jene Privilegien aus der Vergangenheit verbleiben den Ordensleuten, die der Heilige Stuhl direkt verliehen hat, entweder in spezieller Weise den einzelnen Orden, oder durch direkte Zuerkennung der Privilegien anderer Genossenschaften „via communicationis“. Solche Vorrechte aber, die auf einem anderen Weg erlangt worden sind, hören auf, gültig zu sein. — Damit ist wohl der angedeutete Gegensatz zwischen can. 4 und 613, § 1, einigermaßen ausgeglichen. Praktisch genommen wird es nicht immer leicht sein, den genauen Unterschied zwischen derartigen Privilegien festzusetzen; es handelt sich aber auch hier bloß um die Feststellung der Rechtsauffassung selbst. In unserem Fall, wenn der Orden, dem Vitus angehört, eine Privilegienkommunikation aufzuweisen hat, die ihm direkt verliehen wurde, so läßt sich, nach meinem Dafürhalten, einstweilen nichts einwenden gegen den Entschluß und das Vorgehen des Ordensmannes; vorausgesetzt, daß überhaupt ein Sonderrecht besteht, auf welches die Kommunikation hier Bezug nähme. Ob eine solche Voraussetzung festen Boden gewinnt, muß im Lichte der geschichtlichen Tatsachen eingehend nachgeprüft werden; wir geben in aller Kürze nur die praktischen Resultate an.

a) Vor dem Tridentinum durften die Regularen überall zelebrieren „in quocumque loco honesto et decenti super altari portatili“; dies beweisen ungezählte Dokumente, und es ist bezüglich der Mendikanten sogar in den Dekretalen Gregors IX. eigens verzeichnet (cf. de privil. c. 30, L. 5, Tit. 33).

b) Dieses Privileg aber ist vom Tridentinum gänzlich abgeschafft worden durch das „Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae“ (sessio XXII).

c) Von den Privilegien, die später wieder verliehen worden sind, wird dasjenige der Regularkanoniker vom Lateran überhaupt stark in Zweifel gezogen (cf. Piat, II, q. 265). Bestünde es tatsächlich, so behaupten dennoch eine Reihe von Autoren, daß durch Kommunikation dasselbe nicht zu erlangen sei, weil es als „privilegium exorbitans“ betrachtet wird.

d) Dasjenige der Gesellschaft Jesu hingegen (vom 1. Oktober 1579) besteht in voller Gültigkeit, gemäß den Zeugnissen von Suarez, 3 p. S. Thomae, 3 d. 81, III, n. 4; Gatticus, Castropalaus, Pellizarius, Piat u. s. w. Suarez gibt es kund mit folgenden Worten: „Post Concilium Tridentinum concessum est Societati (Jesu) privilegium, ut presbyteri ejus in missionibus uti possint altari portatili, ubique gentium, ibique Eucharistiam ministrare.“ Aus diesem Zitat ergibt sich mit voller Klarheit die Tatsache, welche von Piat (q. 266) nicht hervorgehoben wird, die aber geradezu ausschlaggebend ist in unserem Fall, nämlich, daß nur für die Zeit der heiligen Missionen das Privileg seine Gültigkeit hat; „inter missiones“ sagt auch Vermeersch, I, n. 468. Die Lage des Vitus aber ist eine ganz andere, deshalb findet das Privileg hier keine Anwendung. — Aehnlich verhält es sich mit einem Sonderrecht der Redemptoristen, welches von Vermeersch und P. Lysczarczyk (compend. privil. regul. p. 130) angeführt wird, in folgendem Wortlaut: „In itinere ex qualibet causa suscepto, possunt Regulares, ex communicatione privilegii Congr. SS. Redemptoris, celebrare in oratoriis privatis domorum absque ordinatione et assistentia Indultarii.“ Es liegt auf der Hand, daß dem Vitus in seiner besonderen Lage dieses Privileg nicht zugute kommen kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich als Schlußfolgerung: Sonderrechte, auf die Vitus sich berufen möchte, sind entweder aufgehoben oder bestehen nur zweifelhaft, oder enthalten Bedingungen, die im wesentlichen hier nicht zutreffen. Darum läßt sich nicht einsehen, wie die Anwendung des Grundsatzes von der Privilegienkommunikation unter irgend einer Form statthaft wäre.

II. Wenden wir uns nun der Prüfung des Vorschlages zu, der vom Besucher N. ausgeht und als Grundlage den can. 822, § 4, voraussetzt. Durch diesen Rechtsparagraphen wird den Ortsordinarien oder auch noch den höheren Obern einer exemten Genossenschaft die Vollmacht verliehen, aus einer vernünftigen und gerechten Ursache zu erlauben, daß jemand außerhalb der Kirche oder eines Oratoriums zele-

briere, jedoch nicht in bewohnten Zimmern; dies darf nicht für gewöhnlich gestattet werden, sondern in besonderen Fällen „per modum actus". Die Lage, in welcher Vitus sich befindet, darf wohl als „casus extraordinarius" angesehen werden; es fragt sich also, wie die Vergünstigung des genannten Paragraphen für ihn in Anspruch genommen werden kann und in welcher Ausdehnung?

Vor allem kommt es auf die Auslegung an, die der can. 822, § 4, erfährt.

Nach dem Trienter Konzil mahnte Suarez, nicht zu engherzig die Vollmachten der Bischöfe aufzufassen in Hinsicht auf die Feier der heiligen Messe in Privathäusern, die sie zu gestatten befugt waren. Er schreibt (in 3 D. Th. 3, d. 81, III, n. 3): „Concilium non abstulit ab Episcopo potestatem rationabiliter dispensandi, quam habet in hujusmodi rebus, maxime cum revera sit moraliter necessaria, quia multi casus occurrunt, in quibus et fieri potest sine irreverentia sacramenti, et fieri etiam oportet. Tandem usus hoc confirmat, quia ita fit sine ullo scrupulo." Später ward jedoch diese bischöfliche Gewalt immer mehr eingeschränkt, und auf dringende Fälle „per modum actus" begrenzt. Dies geht besonders aus dem Erlaß der S. Congregatio Concilii vom 20. Dezember 1856 hervor, wo ausdrücklich die Rede ist von „magnae et urgentes causae", und dann noch die Einschränkung hinzugefügt wird: „per modum actus tantum" (cf. Bargilliat, 25. Auflage, II, n. 1268, b; Gatticus, de orat. dom. c. 15, n. 10). Andere Erlässe römischer Kongregationen, insbesondere der Cong. de Sacramentis aus den Jahren 1912 und 1915, leiteten den can. 822, § 4, in der heutigen Fassung ein. In demselben wurden die Ausdrücke: „Causae magnae et urgentes" durch die offenbar milderen: „Justa tantum ac rationabili de causa" ersetzt. Wie es scheint, ward der günstige Eindruck, den man vom can. 822 erhielt, etwas rasch zur Tat; und so erlaubte man denn, gestützt auf das neue Rechtsbuch, manchen Pfarrern, deren Gesundheitszustand einen Ausgang nicht zuließ, die heilige Messe in ihren eigenen Pfarrhäusern zu lesen. P. Vermeersch meint, diese Praxis habe jene strengere Auslegung veranlaßt, die nun von der päpstlichen Kommission am 29. Oktober 1919 erflossen ist. Der genannte Autor schreibt in den „Periodica de re canonica et morali" T. 10, p. 104: „Occasio severitatis fuit, ni fallimur, nimis benignus usus factus potestatis, ita ut simpliciter parochis infirmis permissa sit missa in domo sua privata, durante infirmitate." Wäre diese Praxis bestätigt oder auch nur geduldet worden, dann hätte auch Vitus, wie wir glauben, in angemessener Weise Gebrauch davon machen können; das wird wohl der Besucher N. gemeint haben, indem er ihm den Rat gab, diesen Weg einzuschlagen. Dem ist aber nicht so, seitdem die päpstliche Kommission sich dahin ausgesprochen hat, daß die in Betracht kommende Vollmacht der Ordinarien „restrictive" auszulegen sei. Vergünstigungen jener Art, wie sie oben beschrieben wurden, sind damit ausgeschlossen. Die authentische Erklärung lautet: „Utrum facultas celebrandi Missam

in domo privata sit ab Ordinario, ad normam can. 822, § 4, interpretanda restrictive? — Resp.: Affirmative."

Was kann demgemäß für Vitus noch erreicht werden? Wie soll diese strikte Interpretation des § 4 von can. 822 geschehen?

Ist auch can. 822 nicht als Vergünstigung einfachhin auszulegen, so darf man doch auch wieder nicht den wahren Sinn und den Wortlaut desselben übersehen, wie dies bei einigen Auslegern die Tendenz zu sein scheint. Der Ausdruck „per modum actus" ist doch nicht identisch mit: semel, einmal. Es wäre nicht ganz richtig, so glaube ich, zu sagen, daß es sich nur um einen „einzigen Fall" handelt; vielmehr steht der Ausdruck im Gegensatz zu: habitualiter, für gewöhnlich, in dauernder Weise. Deshalb interpretiert A. Blat O. Pr. die Worte: per modum actus, unseres Erachtens ganz richtig, indem er sagt (Comment. L. III, p. 141): „Et per modum actus, scilicet: non tantum semel sed aliquoties." Auch Bargilliat (edit. 34, n. 1408) deutet diesen Gegensatz zu „habitualiter" an, und im can. 1194 des Rechtes wird er ausdrücklich hervorgehoben.

Deshalb ergibt sich aus § 4 des can. 822 folgendes: Wenn auch von den Ordinarien die Erlaubnis zur Feier der heiligen Messe in Privathäusern nicht dauernd gegeben werden kann, und die Vollmacht, welche ihnen zukommt, im strikten Sinn ausgelegt werden muß, so darf doch mit Einhaltung der gebotenen Klauseln diese nämliche Erlaubnis in einer außergewöhnlichen Lage einigemal gewährt werden.

Fragen wir uns nun, wie die Voraussetzungen des can. 822, § 4, zutreffen in bezug auf Vitus. Der Fall ist außergewöhnlich: casus extraordinarius. Offenbar besteht eine vernünftige und gerechte Ursache, eine Ausnahme zu gestatten; der Umstand, daß die Feier der heiligen Messe durch die Bestimmungen der Regel zur Vorschrift gemacht worden ist, genügt für sich schon, auf daß der Grund ein gerechter und vernünftiger sei. Es ließen sich unschwer deren andere aufzählen; die „causa justa ac rationabilis" ist folglich vorhanden. Hinsichtlich der übrigen, vom Recht vorgesehenen Kautelen (in decenti loco u. s. w.) ergibt sich für den Fall Vitus keine besondere Schwierigkeit. Zu erläutern bleibt noch, welcher „Ordinarius" hier zuständig ist in bezug auf Erteilung der Fakultät: ob der Ortsordinarius (Bischof) oder vielmehr der höhere Obere des Vitus, da derselbe ein exemter Ordensmann ist?

Wenn Uebersetzer des can. 822, § 4, einfachhin den Text folgendermaßen umschreiben: „Der Ortsordinarius oder der höhere Obere von exemten Klerikalinstituten"; so scheint dies nicht genau den Sinn des Gesetzgebers widerzuspiegeln. Denn es heißt: „Loci Ordinarius aut, si agatur de domo religionis exemptae, Superior major." Demgemäß ist maßgebend hier der Ort selbst, wo die Messe gefeiert werden soll; das entspricht auch der oben erwähnten Verfügung des Konzils von Trient (Sess. 22: de observandis etc.) und geht klar hervor aus der von J. Creusen S. J. gewählten Umschreibung des Textes: „Dans une maison de religieux exempts", so sagt er in seiner Schrift „religieux

et religieuses“ n. 81, „le Superieur majeur peut, dans un cas extraordinaire ...“ Ferner dürfte man ohneweiters annehmen, daß es sich nicht ausschließlich um Klerikalinstitute handelt, sondern auch um laikale Genossenschaften. A. Blat O. Pr. schreibt folgerichtig (L. 3, p. 141): „Sive clericalis sive laicalis, quia limitatio non est addita.“

Daraus ergibt sich, daß Vitus vom Ortsordinarius die Erlaubnis erhalten kann, in seiner besonderen Lage die heilige Messe zu zelebrieren in einem Privatzimmer, servatis servandis; und obwohl er diese Erlaubnis nicht dauernd erlangen kann, so darf dieselbe ihm doch nicht nur einmal, sondern einigemal gegeben werden, unbeschadet der erwähnten Antwort vom 29. Oktober 1919. Somit wäre die Lösung des Falles in seinen einzelnen Teilen gegeben.

Echternach. P. J. B. Raus C. Ss. R.

III. **(Folgen der Suspension.)** Einer unserer Leser ersucht um Beantwortung folgender Anfrage: „Begeht jener eine Todsünde, der einer heiligen Messe oder einem Segen (Nachmittagsandacht: Lauretanische Litanei und Segen mit dem Hochwürdigsten Gut) eines suspendierten Priesters beiwohnt, die Kenntnis des bischöflichen Verbotes vorausgesetzt?“

Diese Frage, so wie sie gestellt ist, kann eigentlich nicht präzise beantwortet werden, weil die Fragestellung selbst zu wenig präzise ist. Es sollte nämlich gesagt sein, von welcher Art die Suspension ist, von welcher der in Frage stehende Priester betroffen ist. Es gibt verschiedene Abstufungen der Suspension, weil die Wirkungen der Suspension voneinander getrennt werden können (can. 2278, Cod. jur. can.). Ist zum Beispiel der Priester nur suspensus a beneficio, so hat diese Suspension die Wirkung, daß dem Suspendierten nur der Bezug seines Benefizialeinkommens vorenthalten ist, dagegen ist er in der Ausübung seiner Weihe- und Jurisdiktionsgewalt durch diese Suspension gar nicht behindert (can. 2280, § 1). Nach can. 2279, § 2, gibt es eine suspensio: a iurisdictione, a divinis, a sacris ordinibus, a certo et definito ministerio etc.; alle diese verschiedenen Suspensionen haben verschiedene Wirkungen.

Doch nehmen wir an, der in Frage stehende Priester wäre getroffen von der suspensio ab officio simpliciter (can. 2279, § 1), oder von der suspensio a divinis (can. 2279, § 2, n. 2); eine von diesen beiden Suspensionen wird in unserem Falle wahrscheinlich zutreffen. Die suspensio ab officio simpliciter verbietet dem Betroffenen jeden Akt der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt und jeden bloßen Verwaltungsakt, ausgenommen die Verwaltung der Güter des eigenen Benefiziums. Die suspensio a divinis verbietet jeden Akt der Weihegewalt. Bei beiden Arten der Suspension ist also dem Suspendierten verboten die heilige Messe zu lesen, Sakramente und Sakramentalien zu spenden, öffentlichen Gottesdienst zu halten u. s. w., denn zu diesen Akten sind die Priester auf Grund ihrer Weihe befähigt. Gemäß can. 2284 treffen bei jenen, die von einer Suspension (als Zensur) getroffen sind, welche

die Verwaltung (conficere et ministrare) der Sakramente und Sakramentalien verbietet, die Wirkungen der Exkommunikation nach can. 2261 ein. Dieser can. 2261 besagt aber im § 2, daß die Gläubigen aus jeder gerechten Ursache vom Exkommunizierten und daher auch (in unserem Falle) vom Suspendierten die Sakramente und Sakramentalien verlangen können. In diesem Falle spendet also der Suspendierte die Sakramente und Sakramentalien licite, d. h. vom Standpunkte der Suspension aus. Eine andere Frage ist freilich, ob er auch vom Standpunkte seines Gewissens aus licite handelt; aber es ist ja nicht ausgeschlossen, daß er sich durch einen Akt der vollkommenen Reue bereits in den Stand der Gnade versetzt hat, trotz der ihn noch bindenden Suspension. Diese Begünstigung nach can. 2261, § 2, kann aber nur Anwendung finden bei einer suspensio latae sent., nicht aber, wenn die Suspension verhängt ist per sentent. condemnat., oder wenn betreffs des Eintrittes der suspens. l. s. eine sententia declaratoria des kirchlichen Obern erfolgt ist (can. 2261, § 3). Wenn aber eine kondemnatorische oder deklaratorische Sentenz erfolgt ist, dann dürfen die Gläubigen vom suspendierten Priester die Sakramente und Sakramentalien nur begehren „... in solo mortis periculo ... si alii desint ministri ...“ (can. 2261, § 1). Dieser Unterschied im Eintritt der Wirkungen der Suspension ist gerechtfertigt. Die eingetretene Suspension trifft mit ihren Wirkungen nicht nur den Delinquenten, sondern oft auch, wenigstens indirekt, die unschuldigen Gläubigen, indem sie sich bei Inanspruchnahme der ihnen zustehenden kirchlichen Rechte, z. B. Empfang der Sakramente, Sakramentalien, nicht an den suspendierten Priester wenden können, ein anderer ihnen aber zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse nicht immer zur Verfügung steht. Daher ist es billig, sie vor den nachteiligen Folgen der von ihnen nicht verschuldeten Suspension möglichst zu bewahren. Wenn ein Priester von einer suspensio l. s. getroffen ist, so wissen die Gläubigen häufig nichts von der eingetretenen Suspension ihres Seelsorgers, oder wenn sie es wissen, nicht mit der Zuverlässigkeit, um die Rechtslage in dem betreffenden Falle genau feststellen zu können; es bleibt also meistens ein dubium iuris bestehen. Hier aber gilt can. 15: „Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent.“ Wenn aber eine sent. condemn. ausgesprochen wurde, oder hinsichtlich des Eintrittes der suspens. l. s. eine sent. declaratoria des kirchlichen Obern erfolgt ist, dann haben die Gläubigen die Sicherheit, daß der Tatbestand des Delikts im vollen Umfange konstatiert ist und daher auch über den tatsächlichen Eintritt der Suspension kein Zweifel mehr bestehen kann. Während also die Gläubigen vom suspendierten Priester, solange keine sentent. condemn. oder declar. erfolgt ist, die Sakramente und Sakramentalien aus jeder gerechten Ursache verlangen können, können sie dies post sent. condemn. vel declar. nicht mehr, ausgenommen in mortis periculo, si alii desint ministri. Einen ähnlichen Fall haben wir im can. 1095, § 1, n. 1, gemäß welchem nicht der ab officio suspendierte Pfarrer überhaupt zur Ehe-

assistenz unfähig ist, sondern erst der ab officio suspendierte Pfarrer post sentent. condemn. aut declarat.

Ein anderer Grund der Verschiedenheit im Eintritt der Wirkungen der Suspension ist auch der, daß nämlich der Priester nicht unnötigerweise und zum Aergernis des Volkes diffamiert werde.

Der suspendierte Priester sowohl, als auch die Gläubigen sind unter schwerer Sünde verpflichtet, die Wirkungen der Suspension zu respektieren.

Eine kirchliche Strafe soll ja überhaupt nur verhängt werden, wenn es sich um eine sehr wichtige Sache handelt (can. 2214, § 2).

Auch wird eine kirchliche Strafe nur dann inkurriert, bezw. kann sie nur dann verhängt werden, wenn die Verletzung des kirchlichen Gesetzes, als deren Folge sie eintritt, zugleich schwer sündhaft ist (can.2218, § 2, can. 2242, § 1).

Es müßte demnach als eine schwere Mißachtung der kirchlichen Autorität erscheinen und als eine verderbliche Lockerung der kirchlichen Disziplin beurteilt werden, wenn die Folgen einer eingetretenen Kirchenstrafe vom Delinquenten sowohl, als auch von den übrigen Mitgliedern der kirchlichen Rechtsgemeinschaft nicht beachtet würden. Die Kirchenstrafen werden ja nicht nur verhängt, um den Fehlenden zu bessern und ihn das Vergehen sühnen zu lassen, sondern es soll dadurch auch das gegebene Aergernis wieder gutgemacht und dem beleidigten Rechtsgefühl der kirchlichen Rechtsgemeinschaft eine Genugtuung geleistet werden. Dies würde aber nicht erreicht, wenn nicht auch die übrigen Gläubigen die Folgen einer über ein straffällig gewordenes Mitglied der Kirche verhängten Ahndung respektieren würden.

Wenn wir nun die vorausgestellten kirchenrechtlichen Leitsätze auf unseren Fall anwenden, so wäre folgendes festzuhalten: Ist die Suspension, die den in Frage stehenden Priester getroffen hat, die suspensio ab officio simpliciter oder die suspensio a divinis — eine von beiden dürfte zutreffen —, so ist dem Suspendierten die Zelebration der heiligen Messe, die Spendung der Sakramente und der Sakramentalien, mithin auch die Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes, der Litanei mit dem Segen mit dem Hochwürdigsten Gute untersagt. Da ausdrücklich gesagt wird, daß die Gläubigen Kenntnis haben vom „bischöflichen Verbote", so steht auch fest, daß die Suspension entweder durch sentent. condemn. verhängt wurde, oder daß bezüglich des Eintrittes der Suspension eine sentent. declarat. des Bischofs erfolgt ist. Es können also die Gläubigen von diesem Priester die Sakramente und die Sakramentalien gemäß can. 2261, § 3, nur begehren in solo mortis periculo, si alii desint ministri. Daraus ergibt sich, daß die Gläubigen bei diesem suspendierten Priester auch der heiligen Messe und dem sakramentalen Segen nicht beiwohnen dürfen; tun sie es dennoch, so sündigen sie schwer wegen Mißachtung der kirchlichen Strafgewalt. Das Gesagte gilt auch, wenn die Suspension ex informata conscientia verhängt sein sollte.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapit. u. Prof. d. Kirchenr.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Ecclesia orans.** Herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen. IV. und V. Bändchen: Die Psalmen. Von Athanasius Miller O. S. B. (XII u. 295 u. 268). Freiburg i. Br. 1920, Herder. Geb. M. 15.— und 13.20.

Die lateinische Psalmenübersetzung, nach der die ecclesia orans täglich greifen muß, ist stellenweise derart, daß die meisten Beter eines Behelfes bedürfen, wenn sie mit Verständnis den „lyrischen Pentateuch" rezitieren wollen. Der deutschen ecclesia orans wird darum willkommen sein die sehr ansprechende Uebertragung der Lieder Davids ins Deutsche durch P. Athanasius Miller O. S. B. Links steht der Vulgatatext, rechts die prächtige deutsche Uebersetzung. Jeder Psalm trägt eine Ueberschrift, die den ihn durchziehenden Hauptgedanken kurz zum Ausdruck bringt. Wo der Uebersetzer sich genötigt sah, ob der Unklarheit oder Fehlerhaftigkeit des Psalterium Gallicanum der Vulgata zum hebräischen Text zurückzugreifen, ist Kursivdruck angewendet. Am Rand findet man die strophische Gliederung angegeben, unter dem Strich den Inhalt der Psalmen mit kurzen, erklärenden Bemerkungen zu manchen Versen. Der Leser kann so rasch in den Literalsinn der Psalmen eindringen, ohne daß er sich durch einen Wald weitläufiger Auslassungen hindurchzuarbeiten braucht.

Der Uebertragung des Psalteriums ist vorausgeschickt „Einführung in die Psalmen" (S. 1 bis 68), die in die drei Abschnitte zerfällt: Das Psalmenbuch. Das Psalmenstudium. Das Psalmenbeten. Der modernen Bibelkritik gegenüber wird betont, daß David ein Hauptverdienst an der Psalmendichtung des Alten Bundes hat (S. 5), daß die Annahme, als seien verschiedene Psalmen erst in der makkabäischen Zeit entstanden, einer zwingenden Beweisführung entbehrt (S. 8). Lebendig und klar sind bei aller Prägnanz die Ausführungen über die Kunstform der hebräischen Poesie (S. 14 bis 20). Miller unterstreicht mit Recht, daß die erste und wichtigste Arbeit beim angehenden Psalmenstudium ein gründliches, nüchternes Studium des Wortsinnes bleibt, wenn die Lieder Davids gleichsam aus ihrer Asche erstehen und von neuem in unsern Herzen zu glühenden Gebetserhebungen werden sollen. Es hieße Luftschlösser bauen, die früher oder später zusammenstürzen, wollte man unter Hintansetzung eines gründlichen Studiums des Wortsinnes von vornherein das Hauptgewicht legen auf die sogenannten liturgisch-mystischen Anwendungen (S. 21 f.). Mit aller Offenheit werden die Schwierigkeiten, die Form und Inhalt der Psalmen bieten, vorgeführt, nicht um vor ihnen bange zu machen, sondern um sie desto entschiedener und zielbewußter überwinden zu können (S. 23). Hier kommen zur Sprache die Momente, die in jüngster Zeit wieder von Delitzsch zu einem Verdammungsurteil über den Psalter ausgebeutet wurden (Die große Täuschung, 2. Teil, 1921): Die starke Betonung der Auserwählung Israels, die Vergeltungslehre, die Flüche. Miller ist kein blinder, einseitiger Lobredner der Psalmen; er anerkennt das Unvollkommene an und in den Psalmen. Aber er gibt auch zu bedenken, daß im Alten Testament der Himmel verschlossen war und deshalb Diesseitslohn und Diesseitsstrafe naturgemäß in den Vordergrund traten (S. 38 ff.). Er gibt zu bedenken, daß die Fluchpsalmen eine Einstellung aufweisen, die sie wesentlich über den Boden rein persönlicher und natürlicher Rachestimmung emporhebt. Es handelt sich in keinem Fall im tiefsten Grunde um rein persönliche Fehden des Sängers, sondern es spielt jedesmal die Sache und die Ehre Gottes oder seines auserwählten Volkes eine große Rolle (S. 43). Wenigstens Erwähnung hätte verdient Zorells Auffassung, nach der in Psalm 108 die Flüche ein Zitat

bilden: Die Verse 6 bis 19 sind nicht vom Psalmisten ausgestoßene Verwünschungen, sondern von den Feinden gegen den Psalmisten geschleuderte Flüche (Zeitschrift f. kath. Theol. 1913, S. 414 ff.).

Wo den Psalmen alttestamentliche Unvollkommenheiten ankleben, gilt es in Nachahmung des Beispieles Christi das Gesetz zu vollenden, die alttestamentliche Unvollkommenheit in christliche Vollkommenheit umzuwandeln (S. 59). Dem angewandten Sinn, dessen Quelle nicht immer der Heilige Geist ist, sondern zuweilen eine reiche Phantasie, will Miller beim Psalmenbeten nicht zu großen Raum zuerkannt wissen (S. 67 f.). Bedauerlich, daß der hohe Preis die Anschaffung der vorzüglichen Bändchen erschwert.

Linz. Dr Karl Fruhstorfer.

2) **Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung.** Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre. Von Doktor Romano Guardini. (XX u. 206). Düsseldorf 1921, L. Schwann. M. 25.—.

Das Wissen von der Erlösung ist, wie Bonaventura sagt, der Angelpunkt der ganzen Theologie, einfachhin die scientia salutaris, der ganze Inhalt der Heiligen Schrift, die nur mit Rücksicht darauf von der natürlichen Schöpfung spreche. Vom neueren Protestantismus vielfach rein subjektiv aufgefaßt, wird dem Werke Christi bloß mehr unter dem Gesichtspunkte der Lehre und des Beispieles eine Einwirkung auf das religiös-sittliche Leben zuerkannt, die objektive stellvertretende Genugtuung aber geleugnet. Dem gegenüber stellt Guardini an der Hand eines Fürsten der Scholastik die frühere Lehre der katholischen Theologie in dieser Frage dar. Wir ersehen aus seinen Ausführungen, daß sich bei Bonaventura der Begriff der objektiven Genugtuung klar findet. Wichtiger aber als dieses Ergebnis ist die gegen Fr. Ch. Baur u. a. gerichtete Feststellung, daß das katholische Mittelalter im Erlösungswerk nicht nur den juristischen Gesichtspunkt der Genugtuung findet. Bonaventura sieht darin auch das Moment des Belehrenden, des Anregenden, der bindenden Lebensregel. Außer der moralisch-rechtlichen Seite wohnt dem Erlösungsbegriff noch eine physisch-mystische inne: die geheimnisvolle Neuschöpfung durch die Gnade, die Veränderungen im Sein der Seele und in ihren Beziehungen zu Gott bringt.

Die allseitige Darlegung der Erlösungslehre Bonaventuras im Fortschritte gegen ähnliche bisherige Darstellungen ist das vornehmlichste Verdienst dieser Arbeit. Dazu war es notwendig, nicht nur den Sentenzenkommentar zu benützen, sondern nahezu sämtliche Schriften des Kirchenlehrers zu Rate zu ziehen.

Graz. Dr Oskar Graber.

3) **Das katholische Mischehenrecht nach dem Codex juris canonici.** Von Dr Eduard Eichmann, Univ.-Prof. in München. (56). Paderborn 1921, Ferdinand Schöningh. M. 4.80 einschließlich Verlegerteuerungszuschlag.

Diese Broschüre bietet in klarer, verständlicher Sprache eine gründliche und erschöpfende Darstellung des geltenden katholischen Kirchenrechtes betreffs Mischehen. Hand in Hand mit einer kurzen geschichtlichen Darstellung der kirchlichen Gesetzgebung über Eheabschlußform geht überall eine sachliche, dogmatisch-rechtliche Begründung der Bestimmungen. Es kann daher diese zeitgemäße kirchenrechtliche Veröffentlichung insbesondere dem Klerus zur Kenntnisnahme sehr warm empfohlen werden.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapit. u. Prof. d. Kirchenr.

4) **Zur Geschichte des Mischeherechtes in Preußen.** Von Dr Heinrich Pohl, o. Prof. für öffentliches Recht und Politik an der Universität Rostock (65). Berlin 1920, Ferd. Dümmler. M. 7.50.

Der Streit um die Mischehen spielte in Preußen seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine große Rolle, führte zeitweilig zu bedauerlichen Konflikten zwischen Kirche und Staat (Kölner Kirchenstreit), beschäftigte, soweit es sich um Offiziersehen handelte, noch in den letzten Jahrzehnten das Deutsche Parlament und fand eigentlich erst mit dem Ende der königlich preußischen Armee seinen Abschluß. Auch die Einführung der obligatorischen Zivilehe machte, wie man meinen sollte, den Streit nicht gegenstandslos, da man bei Offizieren auf kirchliche Trauung drang. Bekanntlich macht die katholische Kirche die Einsegnung einer Mischehe von dem Versprechen der katholischen Kindererziehung abhängig. Mitunter, so im Trierer Erlaß von 1853, verlangte man eidliches Versprechen und gewährte auch in diesem Falle nur eine Trauung außerhalb der Kirche, dagegen erklärte nun eine königliche Kabinettsorder vom 7. Juli 1853, daß die Erfüllung dieser Bedingungen eines evangelischen Offiziers unwürdig sei und die Entlassung aus dem Heeresverbande zur Folge hätte. Daran hielt man noch fest, als kirchlicherseits der Eid fallen gelassen und die Trauung in der Kirche gewährt wurde. Noch im Jahre 1873 wurde diese Kabinettsorder wiederum in Erinnerung gebracht. Ein Versprechen zugunsten der evangelischen Kindererziehung hatte aber nicht die gleichen Rechtsfolgen. Zentrumsabgeordnete griffen nun wiederholt diese mit der staatlichen Parität nicht in Einklang zu bringende Praxis an. Die Regierung antwortete immer ausweichend. Vielleicht waren neue Verhandlungen mit den kirchlichen Stellen im Zuge. Der Zusammenbruch hat die Streitfrage gelöst.

Mit vollkommener Ruhe und Objektivität behandelt der Verfasser die vielumstrittene Frage. Seine persönliche Anschauung äußert er am Schluß der Schrift: „Aus der Kabinettsorder von 1853 sprach die Entrüstung des summus episcopus der evangelischen Landeskirche.... Der König vergriff sich im Mittel der Abwehr. Der oberste Kriegsherr, der rein staatliche Funktionen zu versehen hatte, machte sich zum Sprecher der evangelischen Landeskirche. Er verließ damit den Boden der konfessionellen Neutralität des Staates. ...Von vornherein hätte (aber auch) katholischerseits von Forderungen Abstand genommen werden sollen, die man später, nachdem sich zeigte, daß sie böses Blut gemacht, wieder fallen ließ: von der eidlichen Form des Versprechens, von der Trauung in loco non sacro ohne Einsegnung." — Die Schrift, welche einen wertvollen Beitrag zur Mischehenfrage darstellt, ist Philipp Zorn zum 70. Geburtstag gewidmet.

Graz. Dr Johann Haring.

5) **Die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften.** Von Dr jur. Josef Schmitt, Geheimer Finanzrat und Mitglied des katholischen Oberstiftungsrates in Karlsruhe. gr. 8° (VIII u. 202). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 30.— und Zuschläge.

In vorliegendem Werk behandelt der Verfasser eine hochaktuelle und folgenschwere Frage. Durch Art. 138 der neuen Deutschen Reichsverfassung wird die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften geboten, und zwar durch Reichsgesetz. Denn „die Grundsätze hiefür stellt das Reich auf". Ob durch diesen Artikel eine Trennung von Staat und Kirche beabsichtigt wird, ist nicht klar ersichtlich. Jedenfalls ist die Art der Ablösung für die katholische Kirche in Deutschland von der größten Wichtigkeit. Der Verfasser sucht nun zu beweisen, daß gemäß den bestehenden Konkordaten die Staaten sich dem Papst gegenüber verpflichtet haben, ihm Leistungen an die Domkirchen in Grundstücken abzulösen (S. 6 und öfters). Freilich läßt er auch eine beschränkte Geldablösung zu (S. 169). Seine ganze These lautet (S. 115): „Als Ablösungsmittel kommen heute von vornherein nur Grundstücke und Geld in Betracht; Naturalbezüge scheiden völlig aus. Die Ablösung in Geld genügt in den meisten Fällen nicht, so daß die Ablösung wesentlich auf Grundstücke angewiesen ist." Mit großer juristischer Sach-

kenntnis und Belesenheit sucht er diese These zu beweisen. Seine Ausführungen verdienen ernste Beachtung sowohl für die kirchlichen Behörden, wie auch für die staatlichen Ausführungsorgane und Politiker. Voraussichtlich werden nämlich bei der geplanten Ablösung große praktische Schwierigkeiten entstehen. Die kirchlichen Behörden müssen darauf sehen, daß der Staat sich nicht zum Schaden der Kirche seinen Verpflichtungen entzieht. Wie schwierig die Ablösung im Einzelfalle sein kann, sieht der Verfasser selbst deutlich ein. Deshalb bietet er im Anhang I einen ausführlichen und sachkundigen Versuch einer Darstellung von Anhangspunkten für die Ablösung der Leistungen des Landes **Baden** an die katholische und evangelische Kirche. — Bei der Lektüre des ganzen Werkes ist mir folgendes aufgefallen als korrekturbedürftig: S. 64 wird behauptet: „Bei der incorporatio plena wurde das Kloster zur Pfarrei." Dieser Ausdruck ist zum mindesten sehr mißverständlich. Ueberhaupt scheint mir die ganze Ausführung an dieser Stelle weniger geglückt. Die scharfe Kritik an Christian Meurer S. 74 ff. ist, wenn auch im großen und ganzen berechtigt, in einigen Punkten doch zu weitgehend. Der Anhang III „Konkordate" vertritt zwar mit Recht den quasi völkerrechtlichen Vertragscharakter der Konkordate, ist aber meines Erachtens zu dürftig und zu wenig beweiskräftig ausgefallen. Der Vorschlag, die Ablösung mit 2½% und dem Ablösungsfaktor 40 vorzunehmen (S. 112) dürfte wohl auch nicht allseitige Zustimmung finden, wie auch der eine oder andere Punkt von nebensächlicher Bedeutung. Indes tun diese kleinen Aussetzungen dem Werke Schmitts keinen Eintrag. Es ist im recht kirchlichen Geiste, mit großer juristischer Kenntnis und Erfahrung abgefaßt, es ist hochaktuell. Weder ein kirchlicher noch ein staatlicher Beamter, der mit der geplanten Ablösung in Deutschland zu tun hat, kann an demselben achtlos vorüber gehen.

Freiburg (Schweiz). Dr jur. D. **Prümmer** O. P., Univ.-Prof.

6) **Das fränkische Sacramentarium Gelasianum** in alemannischer Ueberlieferung. St. Galler Sakramentarforschungen I, herausgegeben von P. Kunibert **Mohlberg**. Mit zwei Tafeln. Münster 1918, Aschendorff. M. 15.—.

Vorliegendes Werk bildet das 1. und 2. Heft der „**Liturgiegeschichtliche Quellen**", welche Dr P. Kunibert Mohlberg und Prof. Dr Adolf Rücker in Verbindung mit den Abteien Beuron, Emaus-Prag, St. Josef-Coesfeld, Maria Laach und Seckau herausgeben. Nach einer Uebersicht über die Geschichte der textlichen Gruppierung der Handschriften römischer Sakramentarien und der fränkischen Rezension des Gelasianums überhaupt beschäftigt sich der Autor mit der St. Galler Handschrift selbst in eingehender Weise. Daran schließt sich der Text des Sakramentars mit Beigaben aus St. Gallen. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß sich der gelehrte Verfasser mit seinem Werke um die Förderung der liturgischen Forschung große Verdienste erworben hat.

Graz. Prof. J. Köck.

7) **Schwesternhilfe in der Krankenseelsorge.** Von Dr Ernst **Dubowy**. Mit einem Vorwort Sr. Eminenz des Herrn Kardinals Bertram. (72). Freiburg i. Br. 1921, Verband kathol. Kranken- und Pflegeanstalten Deutschlands. M. 2.—.

Welcher Wert der kleinen, schön ausgestatteten Schrift zukommt, hat Se. Eminenz Kardinal Bertram dem in einem Breslauer Krankenhause tätigen Verfasser durch ein Charakterbild der Krankenschwester als Vorwort bekundet. Der Erfahrung abgelauscht sind die ausführlichen Weisungen, die an die Oberin wie an die Pflegeschwester gerichtet werden. In einer Kongregation wird die Broschüre in jeder Quatemberwoche den versammelten Schwestern vorgelesen; eine Uebung, die Nachahmung verdient. Jedem

Priester wird die sehr reiche, ausgewählte Literaturangabe für alle Verhältnisse der Krankenseelsorge wie die durchaus praktische Anweisung zur Behandlung der Kranken reichen Nutzen bringen.

Breslau-Grüneiche. P. Aug. Rösler C. Ss. R.

8) **Der katholische Akademiker und die neue Zeit.** Geleitbrief für Studierende zur Fahrt an die Hochschule. Von Dr Jakob Hoffmann, Gymnasialprofessor, Geistl. Rat und Religionslehrer in München. 8° (VIII u. 118). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 4.40; geb. M. 6.60 und Zuschläge.

Wie viele unserer besten Söhne verlieren auf der Hochschule ihren sittlichen und religiösen Halt! Und wie sehr sind wir beim Neuaufbau des Vaterlandes auf die kommende Intelligenz angewiesen! Wenn je, dann müssen jetzt die an die Hochschule ziehenden Studenten gegen den zersetzenden Einfluß des Lebens und Treibens dortselbst innerlich geschützt werden. Das vorliegende Büchlein ist ein vorzüglicher Behelf dazu. Hoffmann kennt die Seele des jungen Mannes, die Gefahren und Aufgaben der Zeit. Drum leitet er vor allem zur Festigung der katholischen Weltanschauung an, zur religiösen Verankerung des männlichen Charakters. Und seine Ratschläge über die Benützung der akademischen Freiheit, Beruf und Studium, Allgemeinbildung und soziales Einfühlen, über die Stellung zum Weibe sind so klar und wahr, daß der Akademiker gern dran sich hält und die Hochschule für ihn die hohe Schule zum Führer des Volkes wird. Man sollte das Büchlein allen Maturanten in die Hand geben.

Wien. Alois Tappeiner, S. J.

9) **Auf der Wetterwarte der Zeit.** Von Franz Zach. (237) Klagenfurt 1919, Merkel. K 13.—.

Scharfe, reine Höhenluft weht in den sechs Abschnitten dieses Buches, das einer österreichischen Feuerseele mit glühender Begeisterung für die Kirche und das deutsche Volk entströmt ist. „Zurück zur katholischen Weltanschauung — nur der praktische Katholizismus kann Europa wieder auferwecken und die Völker versöhnen — und eine neue Kulturblüte herbeiführen.“ Zu diesem Ergebnis gelangt der Verfasser mit seinen ergreifenden Schilderungen der Krankheitszustände, denen Europa und nicht zuletzt Deutschland verfallen ist. Vereinsleiter finden darin ein vorzügliches Material für ihre Vorträge. In dem ausgezeichneten Abschnitt: „Fort mit der Affenschande der Ausländerei!“ hat der Verfasser deutsch und christlich zu sehr identifiziert. Allen deutschen Katholiken aber sei diese Gewissenserforschung, die auch sprachlich hohe Anerkennung verdient, bestens empfohlen.

Grüneiche. Aug. Rösler C. Ss. R.

10) **Lehrbuch der Geschichte der göttlichen Offenbarung** für Lehrer- und Lehrerinnenseminarien und höhere Lehranstalten, zugleich ein Wiederholungsbuch für die Hand des Religionslehrers in den Oberklassen der Volksschule. Von Prof. Georg Lenhart, Religions- und Oberlehrer am Ernst-Ludwig-Seminar zu Bensheim. Erster Band: Die alttestamentliche Offenbarung. Mit 24 Bildern und vier Karten. 8° (XVI u. 176). 1918. — Zweiter (Schluß-) Band: Die neutestamentliche Offenbarung. Mit 12 Bildern. 8° (XVI und 194). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M. 6.70; geb. M. 9.— (dazu die im Buchhandel üblichen Zuschläge).

In unmittelbarer Folge, 1918 und 1919, sind diese zwei Bände erschienen. Ein Meister des Stiles hat sie geschrieben. Jeder Ausdruck ist abgewogen, mit wenig Worten wird viel gesagt. Man merkt, die beiden Bücher sind die Frucht einer langen Lehrtätigkeit.

Die Religionslehrer an Gymnasien, die nach diesen Büchern greifen, werden sich viel Mühe ersparen.

11) **Katholische Glaubenslehre für Schule und Selbststudium.** Von Dr Josef Lengle, Professor am Friedrichsgymnasium zu Freiburg i. Br. 8° (VIII u. 126). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M. 4.—; geb. M. 5.20.

Das Buch ist durch badische Verhältnisse veranlaßt und zunächst für badische Schulen geschrieben, wird aber auch an anderen Orten Religionslehrer, Studierende und gebildete Laien interessieren, da auf die apologetische Begründung der Glaubenslehren der größte Wert gelegt wird.

12) **Das apostolische Glaubensbekenntnis.** Für den Volksgebrauch erläutert von H. Englmann, Dechant. 8° (69). Mit f.-e. Druckerlaubnis. Salzburg, Katholische Vereinsbuchhandlung. K 20.—.

Für die Fortbildungsschulen wird bis jetzt meist ein Merkheft verwendet, in das die Schüler sich die Merkpunkte eintragen. Vorteilhafter wäre es, ein gedrucktes Merkbüchlein für die Schüler zu besitzen. Der Katechismus ist für dieses Alter nicht mehr erwünscht. Vorliegende Arbeit ist nun ein Versuch, die Glaubenslehre in einer Form darzustellen, wie sie dem Erwachsenen und dem weiter fortgeschrittenen Schüler entspricht. Das Büchlein soll nach dem Wunsch des Verfassers zum Selbstgebrauch und als Hilfsbuch beim Unterricht dienen, soll also eine Art gedrucktes Merkheft sein. Der Gedanke ist sehr zu begrüßen, ob die Form der Darstellung gefallen wird, ist fraglich, denn nicht alle werden die Meinung des Verfassers teilen, daß „hier die Katechismusform am besten dem Lehrzwecke entspricht".

Linz. Rechberger.

13) **Die Erdmessung im Altertum und ihr Schicksal.** Von Konrad Miller (64). Stuttgart 1919, Strecker und Schröder. M. 3.60.

Der Verfasser, durch die Herausgabe der Mappae mundi und der Itineraria Romana rühmlichst bekannt, verwertet in dieser Schrift seine sichere, ausgebreitete und tiefgegründete Kenntnis der Kartographie und ihrer Grundlagen wieder in erfreulichster Weise. Entscheidend für die freilich nicht restlose Lösung der verwickelten, auf zwei Jahrtausende zurückreichenden Streitfragen war für ihn die Länge der altägyptischen, sogenannten königlichen Elle, die hauptsächlich durch Lepsius nach 14 aufgefundenen Maßstäben und nach altägyptischen Bauwerken auf 0·525 m bestimmt worden ist. Daher hat das ägyptische Stadium 157·5 m und dieses gebrauchte Eratosthenes, der einzige Mann des Altertums, der planmäßig und zielbewußt unter Anwendung der richtigen Mittel sowohl in der Winkel- als auch in der Streckenmessung den Erdumfang bis zu der Genauigkeit feststellte, die für jene Zeit überhaupt erreichbar war, nämlich auf 252.000 st = 39.690 m. Unsere Zeit fand hiefür 40.000 m. Wie Eratosthenes zu dieser bewundernswerten Leistung kam und wie spätere Gelehrte, namentlich Posidonius und Ptolemäus, durch Verwechslung der Maßstäbe zu irrigen Annahmen verleitet wurden, ist von Miller anziehend und einleuchtend dargestellt. Näher geht er noch auf die Erdmessung der Araber und auf das Gradnetz des Ptolemäus sowie auf den Wert seiner Ortsbestimmungen, zumal in Afrika, ein. In diesem Zusammenhang wird auch das „Rätsel der Kompaßkarten" einer Lösung zugeführt. Es ist erfreulich, die Bedeutung des Ptolemäus und der Araber auf das richtige Maß beschränkt zu sehen. Die Schrift bietet eine Fülle von Belehrung und Anregung.

Linz-Urfahr. Dr Johann Zöchbaur.

14) **Die Peutingersche Tafel** oder Weltkarte des Castorius. Mit kurzer Erklärung (16), 18 Kartenskizzen der überlieferten römischen Reise-

wege aller Länder und der vier Meter langen Karte in Faksimile. Neu herausgegeben von Konrad Miller. Stuttgart 1916, Strecker und Schröder. M. 4.50.

1887 gab Miller die Peutinger-Tafel zum erstenmal in Druck. Das vorliegende Werk ist ein Auszug aus den ebenfalls 1916 erschienenen Itineraria Romana, die im Jahrgang 1917, S. 546 bis 547 dieser Quartalschrift besprochen wurden. Die Einleitung macht klar und bündig mit allen wissenswerten Forschungsergebnissen bekannt; darauf folgt die Erklärung der Tabula im einzelnen. Sechs Blätter tragen die Skizzen des Straßennetzes, die „Fahrpläne", endlich ein vier Meter langer Streifen die Abbildung der ganzen Karte. Als Anschauungsmittel für die Schulen ist die Ausgabe bestens zu empfehlen. Für die Darstellung der heimatlichen Gegend zeigen die Schüler rege Wißbegierde. Um sie aber in das Verständnis der Zeichnung einzuführen, muß man genügend Zeit haben.

Linz-Urfahr. Dr Johann Zöchbaur.

15) **Dante.** Sein Leben und seine Werke. Von Karl Jakubczyk, Domvikar in Breslau. Mit einem Titelbild. (IX u. 270 u. 21). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 20.—; geb. M. 26.— und Zuschläge.

Seit vielen Jahren geplant und in kleinen Stücken und Einzelheiten auch schon vorbereitet, verdankt dieses neue Dante-Buch sein Zustandekommen der 600. Wiederkehr von Dantes Todestage (Vorwort). Fußend „vor allem" auf Gaspary, Gietmann, Hettinger, Fr. X. Kraus, Scartazzini, Voßler und Witte, will die Schrift, da „fast alle die stolzen Werke deutscher Dante-Wissenschaft heute verschollenes Gut" sind, als „ein ganz bescheidener Ableger der überaus fruchtbaren und auf gewaltige Ergebnisse stolz zurückblickenden bisherigen wissenschaftlichen Dante-Literatur" „ohne viel umständliche Gelehrsamkeit, lediglich sachlich belehrend und einführend, das für das Verständnis Dantes notwendige Wesentliche und Wissenswerte" darbieten. Und das ist dem ruhig arbeitenden und besonnen abwägenden Verfasser, von dessen Fleiß die 21 Seiten umfassenden „Anmerkungen" zeugen, derart gelungen, daß Scartazzinis vor rund 25 Jahren (in Bettelheims „Geisteshelden") erschienener (fast gleich starker) „Dante" nunmehr von katholischer Seite ersetzt erscheint.

Von den Versehen seien einige wenige namhaft gemacht: Daß der das ganze mittelalterliche Wissen in sich vereinigende Dante „in der Hauptsache Autodidakt gewesen" sein soll (4), ist schwer glaublich, besonders wenn man obendrein L. Bruni (Vita in D. p. 13) ausdrücklich von „Lehrern (Dantes) in den Wissenschaften" reden hört und Dantes Zeitgenosse G. Villani (Cron. VIII 8) den „großen Philosophen" Brunetto Latini als denjenigen nennt, der zuerst dem Florentiner Bildung beigebracht" und mit diesen Angaben die klassische Stelle „Hölle" 15, 30 ff. vergleicht, wo Latini Dante „mein Sohn" anspricht, ihn (als Mentor) ermuntert, sich „stets rein von den florentinischen Frauen zu bewahren" und bekennt, er würde, wenn noch im Leben, „seinem Werke Ermunterung spenden", d. h. ihn wie vordem fördern — worauf Dante das „teure liebe Vaterbildnis" Latinis seines unauslöschlichen „lebenslänglichen Dankes" versichert, für alles, was er „auf Erden Stund um Stunde" ihn gelehrt (V. 83, 84). — „Scuole de' Religiosi" (Conv. II 13) ist nicht mit „Schule der Geistlichen" (7), sondern mit „Schule der Religiosen", d. i. Ordensleute (Dominikaner und Franziskaner) zu geben. — S. 18 wird von dem Pariser Aufenthalt Dantes gesagt, daß er „zwar noch nicht zur völligen Gewißheit, aber doch immerhin zur höchsten Wahrscheinlichkeit" erhoben und „von den neueren Dante-Forschern fast allgemein als geschichtlich angenommen" werde, S. 274, Anm. 55, jedoch heißt es, daß diese Annahme durch Farinelli „einen gewaltigen Stoß bekommen" habe. (Vide Camille Morels und Hermann Oelsners einschlägige Arbeiten zu „Dante in Frank-

reich", letzterer im 7. Heft von E. Everings „Berliner Beiträge für germanische und romanische Philologie".) — S. 23 ist die Rede von einer „Minoritenkirche" (mit dem Grabe Dantes) und S. 275 von einem „Franziskanerkonvent" an derselben. — S. 212 **Plutus** (der Gott des Reichtums ist gemeint). — „Die schwarzen Lettern" (221) in der Inschrift über dem Höllentor werden von Dante nicht erwähnt. — Nicht Gietmann (236), sondern Goethe, rechnet die Ugolino-Szene zum Höchsten, was die Dichtung aller Zeiten hervorgebracht. (Werke, Stuttgart 1868, Bd. 28, S. 128.) — S. 242 werden die drei zur diamantenen Schwelle (nicht Felsen) am Tor des Läuterungsberges führenden Stufen nach dieser (statt vorher) angesetzt. Das Tor ist kein „Flügeltor" und hat nur ein Schloß. Die beiden Schlüssel können es nur im Vereine öffnen, weil die „potestas discernendi et iudicandi", die durch sie, wie Dante bei dem Aquinaten gelernt, gesinnbildet ist, in einer Hand vereinigt sich findet. — Der Greif an dem Prunkwagen (249) ist nicht Christus selber, sondern Sinnbild Christi. — Die Bemerkung über Sauters Wiedergabe der „Monarchie" (286) findet sich auch pag. VIII.

Heiligenkreuz im Wienerwald. P. Tezelin Halusa.

B) Neue Auflagen.

1) **Lehrbuch des katholischen Eherechtes.** Von Prälat Dr Martin Leitner, Professor der Theologie in Passau. Dritte Auflage (X u. 455).. Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 26.— und 40% Teuerungszuschlag.

Die umgestaltenden Wirkungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches machen sich besonders auch im katholischen Eherecht geltend. Das hat Prälat Dr Martin Leitner veranlaßt, sein ausgezeichnetes Lehrbuch des katholischen Eherechtes in dritter Auflage nach dem Codex jur. can. umgearbeitet herauszugeben. Die Vorzüglichkeit dieses Lehrbuches des katholischen Eherechtes ist so allbekannt, daß es genügt, auf das Erscheinen einer dritten Auflage nur aufmerksam zu machen, ohne eine weitere Empfehlung beizufügen. Nur einige kleine Bemängelungen, die dem Werte des Werkes keinen Eintrag tun können, mögen anzuführen gestattet sein. S. 191: In Oesterreich untersteht vorläufig das Militär in Ehesachen der gewöhnlichen Pfarrseelsorge. S. 209, V. b: Kirchliche Ehen nach can. 1098 sind in Oesterreich staatlich weder gültig noch erlaubt. S. 125 B a: Den ungesetzlichen Sever-Ehen in Wien — Dispens vom Hindernis des bestehenden Ehebandes — ist nunmehr ein Riegel vorgeschoben.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapit. u. Prof. d. Kirchenr.

2) **De Sponsalibus et Matrimonio tractatus canonicus et theologicus** necnon historicus ac juridico-civilis auctore Aloysio de Smet S. T. L. 2 tomi (XL et 420 pp; VIII et 398 pp). Editio tertia ad normam Codicis recognita. Brugis 1920, Car. Beyaert.

Kurze Zeit nach Inkrafttreten des neuen Eherechtes unter Pius X. wurde dieses Werk des belgischen Kanonisten zum erstenmal der Oeffentlichkeit übergeben, im Jahre 1909. Was schon damals dem Werke viel Beifall einbrachte, war die eingehende Behandlung seines Gegenstandes sowohl nach der dogmatischen, wie der juristischen und moralischen Seite. Auch die Bestimmungen des Zivilrechtes finden eine weitgehende Berücksichtigung, auf dem Gebiete des modernen Rechtes allerdings fast ausschließlich die Normen des belgischen Rechtskodex. Von größerem Werte für die Allgemeinheit sind die zahlreichen historischen Notizen und längeren Ausführungen, die an vielen Stellen des Werkes eingeflochten sind. Diese Vorzüge finden

sich auch in der vorliegenden dritten Auflage des Werkes, das durch die gründliche Umarbeitung nach dem neuen Codex juris nicht wenig an Umfang gewonnen hat. Bedeutend vermehrt ist auch das Literaturverzeichnis, das dem ersten Band vorausgeschickt wird, nebst einer übersichtlichen Zusammenstellung der Quellen des neuen wie auch des alten Rechtes.

Lobend hervorgehoben sei noch, daß der Verfasser einige akute Fragen der Gegenwart einer besonders eingehenden Behandlung unterzogen hat, wie den Onanismus unter Eheleuten, die Zivilehe, die gerichtliche Scheidung, die Mischehe u. s. w. Uebersichtlich sind die Bestimmungen zusammengestellt, durch welche das Verhalten des Geistlichen bei erlaubten, bezw. unerlaubten Mischehen geregelt wird. Unentschieden läßt es der Verfasser, ob die Konzession, die für gewisse Gegenden (Oesterreich, Ungarn, mehrere Diözesen Deutschlands) vom Heiligen Stuhl gegeben war hinsichtlich der Assistenz des Pfarrers bei unerlaubten Mischehen, auch jetzt noch zu Recht besteht oder nach can. 6 als abgeschafft zu betrachten ist. Auch sonst ist das persönliche Urteil des Verfassers in strittigen Fragen im allgemeinen recht zurückhaltend, nachdem er in jedem einzelnen Falle die Vertreter der einen wie der anderen Auffassung mit großem Fleiße zusammengestellt hat. Zur Erleichterung der Benützung des Werkes dient eine sorgfältige und mitunter ziemlich ausführliche Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte, die in übersichtlicher Weise am Rande beigefügt ist.

Im Interesse der Leser aus dem Gebiete der Mittelmächte wäre nur zu wünschen, daß eine baldige Aenderung der valutarischen Verhältnisse auch vielen von ihnen die Anschaffung dieses im ganzen vorzüglichen Werkes ermögliche. Bei einer weiteren Auflage wird die Besserung in puncto Druckfehler, die seit den früheren Auflagen immerhin festzustellen ist, hoffentlich noch weitere Fortschritte machen. Namentlich bei Anführung fremdsprachlicher Autoren fallen die Druckfehler etwas gar zu häufig auf.

St. Gabriel (Mödling). F. Böhm S. V. D.

3) **Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch.** Von Franz Beringer S. J. Fünfzehnte, von der heiligen Pönitentiarie gutgeheißene Auflage, nach den neuesten Entscheidungen und Bewilligungen bearbeitet von Pet. Al. Steinen S. J. I. B. (XXI u. 623). Paderborn 1921, Fr. Schöningh. M. 60.— einschließlich 50% Teuerungszuschlag. (Der Kauf des ersten Bandes verpflichtet zur Abnahme auch des zweiten, der im Jahre 1922 zu erwarten ist.)

Nach dem Tode P. Hilgers S. J. († 1918) hat dessen Ordensgenosse P. Steinen, der hochgeschätzte Ablaßreferent dieser Zeitschrift, den unentbehrlichen „Beringer" zum fünfzehntenmal herausgegeben. Die Aenderungen im Ablaßwesen, welche seit der letzten Auflage (1915/16) durch den neuen Kodex und die inzwischen erschienen Dekrete der heiligen Pönitentiarie herbeigeführt wurden, sind sorgfältig eingetragen, einige Entscheidungen der allerletzten Zeit in einem Nachtrag beigegeben. Die Abhandlung über die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Ablaßdisziplin, welche P. Hilgers in den alten „Beringer" eingeschaltet hatte und die von der kritischen Forschung der neuesten Zeit vielfach angegriffen wurde, ist in der Neuausgabe glatt gestrichen. Das wird vielfach bedauert werden. Gerade beim Ablaßwesen ist die geschichtliche Entwicklung hochinteressant, wenn auch noch nicht in allen Punkten bei den Forschern Einigung erzielt ist. Der Umfang des ersten Bandes ist damit um rund 50 Seiten vermindert.

Linz. Dr W. Grosam.

4) **Lehrbuch der Kirchengeschichte.** Von Franz X. Funk, weiland Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Siebente, stark vermehrte und teilweise neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von

Dr Karl Bihlmeyer, Professor der Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Tübingen. (XXVII u. 1080). Paderborn 1921, Fr. Schöningh.

Schon die Tatsache, daß aus dem bescheidenen Buch mit 560 nun ein starker Band mit über 1000 Seiten geworden ist, zeigt den gewaltigen Fortschritt, den Funks Kirchengeschichte gemacht hat. Freilich waren die ersten Auflagen mit ihrem bescheidenen Umfang und dem durchwegs angewendeten Großdruck ein handlicher, beliebter Studienbehelf für Theologen, draußen in der Praxis aber nur wenig zu gebrauchen, weil zu wenig Detail geboten, manche wichtige Frage nur gestreift oder gar nicht erwähnt war. Das ist nun anders geworden, natürlich auf Kosten der leichteren Erfassung des Stoffes für den studierenden Theologen. Das Buch stellt nun ein vollständiges Handbuch der Kirchengeschichte dar, das besonders die Entwicklung der Kirchenverfassung und die kulturhistorischen Partien so prächtig ausgearbeitet hat, daß es neben den anderen Lehrbüchern der Kirchengeschichte, z. B. neben Knöpfler sich sehen lassen kann. Freilich sieht man es dem Buch an, daß es aus bescheidenen Verhältnissen hervorgegangen ist, wenigstens zeigt das die Einteilung, die heute für das große Buch nicht mehr paßt; um nur ein Beispiel zu nennen, ist es sicher verspätet, den Untergang der Ritterorden erst nach den Renaissancepäpsten zu bringen (S. 632). Der Herausgeber scheint dies selbst empfunden zu haben, da er von einer „nicht in allem ganz glücklichen Disposition" spricht (S. VII). Ganz veraltet und heute geradezu anstoßgebend ist aber die Einteilung der Neuzeit, die erst mit 1517 beginnt, während Leos X. Regierung noch zum Mittelalter gehörig behandelt wird. Solche Mängel wird der Verfasser sicher in späteren Auflagen ausgleichen. Anerkennenswert ist sein Ziel, nach dem er strebt; er sagt selbst (S. VI): „Allgemeine Gesichtspunkte und innere Zusammenhänge, überhaupt Reflexion und Werturteil sind stärker zur Geltung gebracht als es früher der Fall war. Weiteres in dieser Beziehung zu tun, muß aber dem mündlichen Vortrag, bezw. ausführlicheren Darstellungen überlassen bleiben; insbesondere gehört die Einstellung des Stoffes unter apologetische Gesichtspunkte nicht zur Aufgabe des Kirchenhistorikers. Streng wissenschaftliche Haltung mit Pietät gegen die Kirche in ihrer großartigen Erscheinung im Wandel der Zeiten zu vereinigen, schwebte dem Verfasser als leuchtendes Ideal vor." Von staunenswertem Fleiß zeugen die genauen Literaturangaben, die jedesmal gut über den Stand der Literatur orientieren. Leider wurde aus nationalen Gründen der Frakturdruck (die sogenannten deutschen Lettern) gewählt, der noch dazu im Kleindruck manchmal recht patzig ausfiel, die Antiqua war nicht nur reiner, besser leserlich, sondern erleichterte auch Ausländern die Benützung des Buches. Wenn andere national chauvinistisch sind, brauchen wir deutsche Theologen ihre schlechten Beispiele nicht nachzuahmen. Der Herausgeber hat ja sonst in seinem Buch sein reines Streben nach Objektivität genug bewiesen, darum bedauern wir, daß er in einem so kleinen Belang aus der Rolle fiel.

Wien. Univ.-Prof. Dr Ernst Tomek.

5) **Grundriß der Patrologie** mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehaltes der Väterschriften. Von Dr Gerhard Rauschen. Sechste und siebente Auflage, neu bearbeitet von Dr Josef Wittig, o. ö. Professor an der Universität Breslau. (XV u. 330). Freiburg i. Br. 1921, Herder.

Seitdem die im Jahre 1913 erschienene vierte und fünfte Auflage unter den für die italienischen Seminarien verbotenen Büchern genannt worden war, lastete auf dem Grundriß Rauschens die Gefahr des Vergessen- und Begrabenwerdens. Glücklicherweise hat nun doch der Verlag das mit glänzendem pädagogischen Geschick geschriebene, von allen unvoreingenommenen

Patrologen Deutschlands hochgeschätzte und auch im Ausland anerkannte Buch — der Grundriß wurde bereits ins Italienische, Polnische, Französische und Spanische übersetzt — der Gefahr, seinem Verfasser ins Grab nachzufolgen, entrissen und einen der schwierigen Aufgabe vollauf gewachsenen Mann für eine neue Auflage gefunden. Vor allem muß betont werden, daß nun gar kein Grund für die römischen Patrologen mehr vorliegt, dem Buch mangelnden kirchlichen Sinn vorzuwerfen, denn die schiefen Sätze, die dazu Anlaß gaben, sind nun getilgt oder geändert, und viel Neues kam hinzu, was das Interesse für die Entwicklung des Primats wachrufen kann, kurz, die neue Auflage ist in dieser Hinsicht tadellos! Während Rauschen die Autorität der Kirchenväter als Grundlage des katholischen Patrologiestudiums zu wenig betont hatte, tut dies Wittig so gründlich und so gut, daß ihm niemand die Anerkennung versagen wird. Die Empfehlung des Väterstudiums gipfelt z. B. in dem Satze: „Der Leser muß den Vätern ein offenes, gutwilliges, der christlichen Wahrheit zugeneigtes Herz entgegenbringen" (S. 5). Wer überhaupt die Einleitung Wittigs mit der Rauschens vergleicht, wird gleich erkennen, daß es sich da fast um ein neues Buch handelt. Auf die Leistungen der römischen Bischöfe weisen eigene Abschnitte hin, die bisher bei Rauschen ganz fehlten. In einem eigenen Paragraph werden die Leistungen der Päpste des 2. Jahrhunderts im Kampf gegen Montanismus, Gnostizismus und andere Irrlehren dargestellt (S. 77), unter den lateinischen Theologen des 3. Jahrhunderts sind die Päpste zuerst genannt (S. 99), ebenso marschieren die Päpste des 4. Jahrhunderts an der Spitze der großen Theologen dieser Zeit (S. 199), den Päpsten des 5. Jahrhunderts (S. 267) und denen des 6. Jahrhunderts (S. 286) ist je ein eigener Paragraph gewidmet, so daß der Theologe zugleich einen sehr guten Ueberblick über die Entwicklung des Papsttums überhaupt bekommt. Die dogmenhistorischen Abschnitte sind vielfach stark erweitert, bedeutend besser geordnet, mehrfach ganz neu. Doch ist der Umfang des Buches trotz des vielen Neuen nicht besonders angewachsen (von 274 auf 330 S.), weil der Verfasser die meisten Zitate nicht wörtlich angeführt, sondern sich auf die drei so eminent praktischen Enchiridia (E. fontium historiae eccl. antiquae von Kirch, E. patristicum von Journel und E. symbolorum von Denzinger-Bannwart) bezogen hat. Freilich, wenn nicht nur der Lehrer, sondern auch jeder Schüler neben dem Grundriß diese drei Sammlungen in der Hand hätte, müßte der Unterricht in der Patrologie nach diesem Buch ein wirklich idealer sein. Leider läßt sich das bei unseren österreichischen Geldverhältnissen derzeit nicht erreichen. Auch abgesehen von den dogmenhistorischen Abschnitten ist vieles im Buche neu, als Beispiele seien nur die Grabschriften des 2. und 3. Jahrhunderts (S. 38), die vollständige Neuordnung des Kapitels über Märtyrerakten und Märtyrerlegenden, Heiligengeschichten, Wallfahrtsbüchlein oder die Erwähnung des liber diurnus herausgehoben. Besonders sympathisch berührt es, daß der Verfasser an die praktischen Bedürfnisse der späteren Priester denkt. Das zeigt sich oft nur in Kleinigkeiten, ist aber doch wichtig. z. B. beim Symbolum Athanasianum (S. 149) fügt Wittig zu der Bemerkung Rauschens, daß das Symbolum auch heute noch in der katholischen Kirche beliebt sei, in Klammer nur das Wort Sonntagsprim hinzu, weiter hebt er schon im Titel bestimmte Ehrentitel der Väter hervor, z. B. bei Basilius „der Vater des morgenländischen Mönchtums" und der „Dolmetsch des Himmels", bei Gregor von Nazianz „der Theologe", bei Gregor von Nyssa „der Mystiker". Das mag manchem als Kleinigkeit erscheinen, dem Studierenden sind das wertvolle Gedächtnisstützen. Ebenso praktisch ist es, wenn bei den Vätern der Festtag in der lateinischen und griechischen Kirche angegeben wird, z. B. bei Basilius der 14. Juni, bei Ambrosius der 7. Dezember mit der Begründung: „Tag seiner Bischofsweihe" (S. 212); wenn bei Ambrosius angegeben wird, daß er noch heute in seiner Basilika zu Mailand ruhe, oder wenn von dem Schicksal der Re-

liquien des heiligen Augustinus erzählt wird (S. 237). Diese kleinen Bemerkungen stellen bei den Theologen den Zusammenhang der Wissenschaft mit dem künftigen praktischen Leben her. Wir können nur wünschen und bitten, daß Wittig in dieser Richtung noch weiter ausbaut, z. B. fehlen bei Gregor I. und bei den Päpsten überhaupt diese Angaben, welche die Theologen zugleich mit den römischen Kirchen bekannt machen könnten. Mustergültig sind die Literaturangaben: bei jedem Abschnitt ist die wichtigste Literatur gut geordnet verzeichnet (Ausgaben, Uebersetzungen, Monographien), auch die neueste Literatur eingetragen, so daß der Grundriß ein gutes Nachschlagebuch bleibt. Kurz gesagt: Wir haben kein Lehrbuch der Patrologie, das sich nur entfernt mit diesem vergleichen ließe!

Wien. Univ.-Prof. Dr Ernst Tomek.

6) **Dante: Die Göttliche Komödie.** Uebertragen von Richard Zoozmann. Mit Einführungen und Anmerkungen von Konstantin Sauter. Dritte und vierte Auflage. Mit einem Titelbild. (VIII u. 560 u. 134). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 31.—; geb. M. 38.— nebst Zuschlägen.

Es war ein glücklicher Gedanke des Verlages, den Originaltext (einstweilen) beiseite zu stellen und die Zoozmannsche Uebertragung (in „Dantes poetischen Werken" auf drei Bände verteilt) in einem Bande vorzulegen, und zwar, was besonders betont werden muß, in der gleichen Aufmachung wie jene und noch dazu mit dem herrlichen Farbenbild des Dichters nach Giotto geschmückt.

Die Uebersetzungskunst Zoozmanns (Protestant) ist bekannt: er glänzt unter den ersten Meistern Philalethes (Katholik), Streckfuß, Gildemeister, Bassermann (1921 vollendet) und Otto Hauser (Jude), Wien (Proben im „Gral").

Sauters Anmerkungen sind nicht selten zu kurz gefaßt und dann sind ihrer viel zu wenige. Was sollen die zahlreichen lateinischen oder italienischen Ausdrücke oder Sätze in einem Text, der jedermann verständlich sein soll? Und was soll sich der Benützer schlechthin unter Angaben wie „Bassermann" (587) oder „Isidor" (588) denken? Und weshalb wird nicht durchgehends wie z. B. S. 581 der Fundort der Belegstelle angegeben? — An Einzelheiten seien aus dem Bereich der „Hölle" u. a. diese angemerkt: 566[1] paßt die Bibelstelle wohl auf den ersten Satz, doch nicht auf den zweiten; es hätte auch angeführt werden sollen, daß das Höllentor seit dem Abstieg Christi (576[126]) offen steht. 568[90]. Daß Dante den Homer weder im Original, noch den Homerus latinus gekannt, wäre zu beweisen. Nach seinem ersten Biographen Boccaccio war er „vertraut mit Vergil, Lukan, Statius, Horaz und allen anderen berühmten Dichtern". Unter letztere muß notwendig der Mäonide fallen, den er Ges. 4 „herrschergleich den andern" vorangehen und (als Sänger des trojanischen Krieges) ein „Schwert" tragen läßt und den „Dichterkönig" (poeta sovrano) nennt. Und verrät nicht Ges. 26 mit Odysseus und Diomedes in der 8. Gruft eine genaue Kenntnis der homerischen Dichtungen? Demgemäß ist 598[142], daß Dante den „innersten Kern" der Odyssee innegehabt, sie selber aber „nicht gekannt habe", dahin richtigzustellen, daß Dante Homer und die Kykliker gekannt, denen die Episode aus dem Leben Achills und vom hölzernen Pferd (letztere auch von Vergil benützt) entnommen ist. 577[11]: Der Engel hat die Pforte zur Stadt Dis nicht „aufgeschlagen", sondern entsprechend der Allmacht Gottes, die auch in der Hölle triumphiert, durch Berühren mit der Rute geöffnet; ebendort [112] lies statt des ungebräuchlichen „Rolandsschlacht": Schlacht in den Roncesvalles, wo Roland den Tod fand. 582[15] läßt sich der schwerfällige Satz dahin vereinfachen und verdeutlichen: „ ... Die Frucht der Liebe Pasiphaes zu einem Stier, der die in einer hölzernen Kuh Geborgene begattete." Was will 583[20] „während der Konsekration" besagen? Ist die

Messe schlechthin oder die Wandlung gemeint? Der auf Kreta weinende Riese (585[105]) drückt nicht „die Wanderung" der Menschheit „von Ost nach West" aus, sondern sinnbildet, den Blick nach Westen (Rom!) gerichtet, die gefallene, nach Erlösung seufzende Menschheit, der nur in der Kirche Heil wird, bezw. werden kann.

Heiligenkreuz. P. Tezelin Halusa.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Brucker, Jakob, S. J. Die geistlichen Exerzitien des heiligen Ignatius, für Gläubige jeden Standes dargestellt. Herausgeber des „Wegs zum inneren Frieden". Achte und neunte Auflage. (17. bis 21. Tausend.) (Gehört zur Sammlung „Aszetische Bibliothek".) 12° (XX u. 344). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 12.—; geb. M. 17.50 und Zuschläge.

Cathrein, Viktor, S. J. Die dritte Internationale. (Flugschriften der Stimmen der Zeit, 23. Heft.) 8° (30). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 2.40 und Zuschläge.

Die selige Magdalena Sophie Barat. Ein Lebensabriß. Mit dem Bildnis der Seligen. Volksausgabe. Zweite und dritte Auflage. 12° (XII u. 128). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 7.50 und Zuschläge.

Diessel, P. Gerhard, C. SS. R. Die betrachtende Ordensfrau. Handbuch für Barmherzige Schwestern. Fünfte und sechste Auflage. (10. bis 13. Tausend.) Zwei Bände. 8° (XXX u. 976). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 41.—; geb. M. 55.— und Zuschläge.

Dimmler, E. Isaias. 8° (318). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. Geb. M. 7.20.

Dimmler. E. Die Kleinen Propheten. 8° (331). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. Geb. M. 7.20.

Dimmler, E. Der Prediger (Ecclesiastes). 8° (74). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. Geb. M. 7.20.

Frey, P. Josef — Wolfinger P. D. Der gute Kongreganist. (XIV u. 15). Paderborn 1921, Junfermann.

Gockelmann, P. J., C. Ss. R. Die beste Tugendschule — Der Rosenkranz. I. Der freudenreiche. Saarlouis, Hansen-Verlagsgesellschaft.

Hector, P. Josef, Obl. M. J. Jesus, Licht und Leben. Eucharistische Belehrungen und 64 ausführliche Kommunionandachten im Anschluß an die Sonn- und Festtags-Evangelien. 4°. Saarloius 1921, Hansen. M. 16.20.

Hellinghaus, Dr O. Legenden, Märchen, Geschichten, Parabeln des Mittelalters. 8° (XVI u. 240). Regensburg 1921, Manz. Brosch. M. 12.—; geb. M. 18.—.

Hellinghaus, Dr Otto. Schillers Werke für Schule und Haus. Mit Lebensbeschreibung. Vierte, durchgesehene Auflage. Drei Bände. (Bibliothek deutscher Klassiker, VII bis IX.) 12° (XXVIII u. 2034; 3 Bildnisse). Freiburg i. Br. 1921, Herder. Geb. in Pappe je M. 25.—, in Leinwand je M. 30.— und Zuschläge.

Hofmann, Katharina. Pfalzgraf Hugo von Tübingen. Preisgekrönte historische Erzählung aus dem 12. Jahrhundert. Dritte und vierte

Auflage. (4. bis 7. Tausend.) 12° (VI u. 386). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 15.50; geb. M. 21.— und Zuschläge.

Illasicwicz Der heilige Christus von Limpias. Brixen (Südtirol), Tyrolia. M. 1.—.

Lehmkuhl, Augustin, S. J. Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung, besonders für Priester und Ordensleute. Dritte und vierte, durchgearbeitete und vermehrte Auflage von Konrad Kirch S. J. Vierter (Schluß-) Band: August bis Oktober. 12° (XII u. 554). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 31.—; geb. M. 37.50 und Zuschläge.

Liensberger, Josef. Im ewigen Rom. Rombilder für die Jugend. Zweite und dritte, vermehrte Auflage (3. bis 7. Tausend). Mit 59 Bildern. 12° (XII u. 186). Freiburg i. Br. 1921, Herder. Geb. M. 14.— und Zuschläge.

Muckermann, Hermann, S. J. Neues Leben. I. Der Urgrund unserer Lebensanschauung Freiburg 1921, Herder. M. 7.50; geb. M. 12.50.

Noppel, Konstantin, S. J. Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft. (Flugschriften der Stimmen der Zeit, 24. Heft.) 8° (40). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 3.— und Zuschläge.

Oberhammer, Dr Cl. Am Herzen des Heilandes. Kommunionbilder im Geist der wechselnden Kirchenzeit. 12° (183). Innsbruck 1921, Tyrolia. Geb. K 60.—; kart. K. 45.—.

Oer, v., Sebastian, O. S. B. Ich. Selbstbetrachtungen. 12° (VIII und 100). Freiburg i Br. 1921, Herder. M. 4.50; geb. M. 8.50 und Zuschläge.

Pesch, Christianus, S. J. Compendium Theologiae Dogmaticae, ed. altera. Freiburg i. Br. 1921, Herder. tom. I. M. 46.—; geb. M. 57.—. tomus III M. 45.—; geb. M. 52.—.

Pesendorfer, Friedrich, Monsignore. Goldenes Alphabet für Klosterfrauen. Linz a. D.-München 1921, Preßverein.

Rouet de Journel, M. J., S. J. Enchiridion Patristicum. Editio tertia. Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 20.—; geb. M. 27.—.

Die dritte Auflage weist gegenüber der zweiten nur ganz wenige Unterschiede auf. Neu hinzugekommen sind zwei Stellen aus den libri miraculorum des heiligen Gregor von Tour. Für Lehrer und Hörer der Dogmatik, der Patrologie, für den Seminarbetrieb ist das Enchiridion ein vorzügliches, geradezu unentbehrliches Hilfsmittel.

Sacher, Dr Hermann. Der Bürger im Volksstaat. Eine Einführung in Staatskunde und Politik. Zweite bis vierte, vermehrte und verbesserte Auflage. (6. bis 17. Tausend.) 8° (VIII u. 322). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 15.50; geb. M. 21.— und Zuschläge.

Sartorius, Prof. J. Die Feldherrnkunst des Lebens. Ein Jugendbuch. Zweite Auflage. gr. 8° (239). Paderborn, Ferdinand Schöningh. Brosch. M. 12.—; geb. M. 16.50 einschließlich Teuerungszuschlag.

Schrott-Fiechtl, Hans. Das Buch mein bester Kamerad. 8° (64). M.-Gladbach 1921, Volksvereinsverlag. M. 3.—.

Schwenz, Wilhelm, Pfarrer. Leitfaden des Breviergebetes (Synopsis). Frankfurt a. M. 1921, Carolusdruckerei.

Segmüller, P. Fridolin, O. S. B. Die Glockenweihe, Weihegebete und Zeremonien. Paderborn 1921, F. Schöningh.

Weber, Dr Simon, Domkapitular. Gedächtnisrede auf den Hochwürdigsten Herrn Weihbischof Dr Friedrich Justus Knecht, Titularbischof von Nebo, Domdekan zu Freiburg i. Br., gehalten bei der Beisetzung am 3. Februar 1921. 8° (24). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 2.— und Zuschläge.

Wibbelt, Augustin. Ein Buch vom Himmel. Leipzig, Vier-Quellen-Verlag. In Halbleinen geb. M. 24.—.

Widl, Rupert, S. J. Ein Büchlein vom himmlischen Vater. 24° (115). Innsbruck 1921, Felizian Rauch. K 30.—.

Wolfinger, P. D., S. J. Officium parvum BMV. Mit Anleitung zum chorweisen Gebete oder Gesang. (14). Paderborn 1921, Junfermann.

Kalender für 1922.

Ave-Maria-Kalender 1922. Mit 32 Illustrationen und Dreifarbenumschlag. Verlag Preßverein Linz. Preis K 34.—, mit Post K 36.—.

Ave-Maria-Kinderkalender 1922. Von Onkel Fritz. Verlag Preßverein Linz. Preis K 5.—, mit Post K 6.—.

Claver-Kalender 1922. XV. Jahrgang. 64 S. Herausgegeben von der St.-Petrus-Claver-Sodalität. Preis K 10.—, čK 1.50. Bei Abnahme von 5 Kalendern erhält man einen gratis. Bestelladressen: Claver-Sodalität, Salzburg, Dreifaltigkeitsgasse 19; Linz, Devotionalienhandlung Anton Prinz, Herrenstraße 21.

Kinder-Missionskalender 1922. XIV. Jahrgang. Herausgegeben von der St.-Petrus-Claver-Sodalität. Preis K 5.—, čh —.70. Bei Abnahme von 5 Kalendern erhält man einen gratis. Bestelladressen: Claver-Sodalität, Salzburg, Dreifaltigkeitsgasse 19; Linz, Devotionalienhandlung Anton Prinz, Herrenstraße 21.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Peter Sinthern S. J.

Der deutsche Katholikentag. 1. Allgemeines. Eröffnung. Reichskanzler Dr Wirth. — 2. I. Geschlossene Versammlung. Nuntius Pacelli. Römische Frage (Porsch). — 3. I. öffentliche Versammlung. Aufgaben des K. T. (Held). Zehn Gebote im Gemeinschaftsleben (v. Seidlein). Gemeinschaftsgeist die Rettung aus der Not (Klug, Nieder). Deutschlands Not und die deutschen Katholiken (Heß). — 4. II. geschlossene Versammlung. Jugendfrage: Quickborn (Außem). Neu-Deutschland (Esch). Bonifatiusverein (Stolberg). Missionen (Hennemann). — 5. II. öffentliche Versammlung. Familie und Schule (v. Gebsattel). Bildungsaufgaben (Schreiber). Dante-Jubiläum (Merkle). — 6. III. geschlossene Versammlung. Wirtschaft und Sittengesetz (Briefs). — 7. Schlußversammlung. Schwankende und Entfremdete (Pientek, Gröber). Presse (Eberle, Rosch). Kirche (Prohaszka, Sproll).

Der Katholikentag. 1. Allgemeines. Eröffnung. Reichskanzler Dr Wirth. Die „61. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands", wie ihr offizieller Titel lautet, fand vom 27. bis zum 30. August dieses Jahres in Frankfurt am Main statt, das schon zweimal, 1863 und 1882, den deutschen Katholikentag in seinen Mauern gesehen hatte. Der letzte Katholikentag war in Metz gewesen 1913; zu dem für 1914 geplanten in Münster war es infolge des Krieges nicht gekommen, im Kriege mußten sie ganz entfallen; in den trüben Zeiten nach dem Umsturze suchte das katholische Deutschland auf Wunsch seiner Bischöfe in länderweisen Zusammenkünften vorläufigen Ersatz für den allgemeinen Katholikentag, der doch immer das eigentliche Ziel der Sehnsucht blieb, weil, wie der Vorsitzende des Lokalkomitees, Landesgerichtsrat Dr Servatius, in seiner Begrüßungsansprache hervorhob, „die Katholikentage, geleitet vom Geiste der Kirche, uns in allen Stürmen der modernen Zeiten stets die unerschöpflichen Quellen neuer Kraft und Begeisterung, die zuverlässigsten Wegweiser gewesen sind". Auch von der Frankfurter Versammlung erwarte man „die einheitliche Parole, die die Katholiken brauchen, nach den trüben Tagen wolle man etwas Sonne und blauen Himmel sehen, das katholische Glaubensgut solle neue Früchte tragen in Einigkeit".

Frankfurt hat alles getan, um den alten Ruhm seiner Gastlichkeit in neuem Lichte erglänzen zu lassen, nicht nur Katholiken, auch Andersgläubige stellten Wohnungen für die Katholikentagteilnehmer zur Verfügung und be-

flaggten ihre Häuser; die städtischen Behörden, die Post- und die Eisenbahnverwaltung bewiesen großes Entgegenkommen. Oberbürgermeister Voigt dankte in der Eröffnungsversammlung für die Wahl Frankfurts als Versammlungsort und überbrachte einen Gruß vom Magistrat der Stadt und ihrer Bevölkerung; „die katholische Bevölkerung macht fast ein Drittel unsererr Bürgerschaft aus und deren Glieder werden im Kern als treu arbeitender und ordnungsliebender Teil unserer Bevölkerung geschätzt; eine nicht geringe Anzahl von ihnen nimmt an der Führung der staatlichen und, was mir besonders nahe liegt, der städtischen Verwaltung teil in vorurteilsfreier Sachlichkeit und den Blick auf das Ganze gerichtet. Die Beziehungen auch der Gesamtbevölkerung zu Ihrer Versammlung ergeben sich aus dem vortrefflichen Verhältnis, in dem die verschiedenen Religionen und Konfessionen in unserer Stadt miteinander leben und wirken. Ein kirchlicher Würdenträger sagte auf der Versammlung von 1882, Frankfurt sei eine wahre Großstadt, eine großartige Stadt, wo man von Engherzigkeit und Kleinlichkeit nichts wisse. Das ist ein großes Lob für unsere Bevölkerung. Ein großer Teil dieses Lobes gebührt aber der Geistlichkeit, die durch die fürsorgliche und vornehme Art ihres Wirkens keinen Zwist hat aufkommen lassen". Frankfurt habe den Ruf einer sozialen Stadt und schon auf den früheren Katholikentagen seien fast alle auch jetzt noch im Mittelpunkte stehenden Fragen der sozialen Fürsorge erörtert worden; die soziale Tätigkeit der Katholiken werde dauernd befruchtet durch die Zusammenführung aller Schichten des Volkes in den Generalversammlungen auf der Grundlage der völligen Gleichberechtigung der einzelnen Glieder und des Eintretens des einen für den anderen. Aus diesem gegenseitigen Verstehenlernen, aus der dadurch herbeigeführten Milderung der Gegensätze wachse die Einheit heraus, in der die Katholiken mit Stolz und Recht ihre Kraft sähen, die Einheit, um die andere Vereinigungen sie beneiden. „Nicht den Neid aber soll dieser Erfolg auslösen, sondern die Nacheiferung. Wenn alles, was deutsch ist, sich die Hände reicht, dann wird die Verschiedenheit der Anschauungen auch hierin nicht ein Hindernis, sondern eine Bereicherung sein. So begrüße ich heute unsere katholischen deutschen Brüder aus allen Gauen des Vaterlandes in der festen Zuversicht, daß ihre Vereinigung hier in Frankfurts Mauern zur friedlichen Aufwärtsentwickelung des ganzen deutschen Volkes förderlich und segensreich sein wird."

Es war ein prächtiges Bild, das die Versammlung in Frankfurt bot. „Oben die Kirchenfürsten, die scharfgeschnittenen Köpfe der klugen Führer, der Parlamentarier, von denen nun manche zu Ministern geworden sind. Die gewaltige lauschende Menge, deren Zahl jede Erwartung überstieg, aber erfüllt von einem heiligen Ernst und einem sehnsuchtsvollen, inbrünstigen, geschlossenen Glauben, den die Nöte der Zeit nur noch erstarken ließen. Kaum eine Versammlung in Deutschland mag sich mit der einheitlich großen Begeisterung und doch wieder dem tiefen Ernst dieses Katholikentages messen können" („Frankfurter Zeitung"). Wie die Eröffnung im Palmenhaus, so waren auch die Versammlungen im Schumanntheater und im Hippodrom von einer unzähligen Menschenmenge besucht, „die jahrtausendalte Weltanschauung, die in ruhiger Größe hinter allen Reden steht, schlug Massen in ihren Bann". Bei den Beratungen sind die Vorbereitungen gut getroffen; „Widerspruch ist nie zu spüren; Abstimmungen werden nicht vorgenommen, sondern die Einmütigkeit der Versammlung vom Vorsitzenden ohne weiteres mit knapper Kürze festgestellt". „Ein Katholikentag ist eben nicht dasselbe wie ein Parteitag. Man diskutiert nicht, sondern kommt, um sich belehren und anregen zu lassen. Die Referenten sind sorgfältig ausgewählt und es ist selbstverständlich, daß man nicht solche bestellt, die sich in einem Gegensatz zur Kirche befänden. Bei einer Tagung, an der sich Kirchenfürsten beteiligen und in der man dem Papste huldigt, kann das nicht wohl anders sein." Auch für Neues ist da Platz; „es wäre

freilich ganz töricht, anzunehmen, daß die katholische Kirche ihre Grundlagen aufgeben werde. Wenn auch derjenige, der nicht auf ihrem Boden steht, ihr nicht zugestehen wird, daß sie allein die Wahrheit und die ganze Wahrheit habe, so wird doch der Urteilsfähige nicht meinen, daß sie sich umstürzen müsse, um bestehen zu können. Eine Einrichtung, die sich so lange erhalten hat und heute allem Anscheine nach eine Renaissance erlebt, kann unmöglich nur aus Irrtum zusammengesetzt sein. Es gibt Grundsätze, die nie veralten und manche Anschauungen, an denen die katholische Kirche festgehalten hat, werden heute auch in anderen Lagern wieder aufgenommen, so in Fragen des Rechtes und der Wirtschaft, worauf Professor Briefs in seiner bemerkenswerten Rede hinweisen konnte. Viel alte und neue Kraft stellt sich nun aktiv in den Dienst der Erneuerung unseres Vaterlandes und man darf etwas davon erwarten; denn es ist nicht unbegründet, daß Dr Heß auf der Tagung feststellte, der deutsche Katholizismus habe in dieser unserer schweren Zeit etwas geleistet" („Frankfurter Zeitung").

Nichts kennzeichnet so sehr den Wandel der Zeit, wie die Gegenwart von vier katholischen Ministern, des Reichskanzlers Dr Wirth, des preußischen Ministerpräsidenten Stegerwald, des preußischen Arbeitsministers Doktor Brauns, eines Priesters, und des hessischen Ministers v. Brentano-Termezzo auf dem Katholikentag und die Wahl einer Dame, der Reichstagsabgeordneten Fräulein Dransfeld in das Präsidium des Katholikentages. In aller Form wurde die Gleichberechtigung der Frauen auf dem Katholikentage anerkannt, der nunmehr auch Frauen als vollberechtigte Mitglieder zuläßt. Außer Fräulein Dransfeld, welche im Hippodrom präsidierte, haben auch drei Rednerinnen, Prinzessin Starhemberg, Frau Heßberger und namentlich Fräulein von Gebsattel, die Damen in vorteilhaftester Weise in die Katholikenversammlung eingeführt.

In seiner vom Gefühle der schwersten Verantwortung getragenen und mit außerordentlich großem Beifalle aufgenommenen Begrüßungsansprache sagte der erste Beamte des Reiches, Dr Wirth, unter anderem: „Wir kommen zu Ihnen aus den Kämpfen der Politik, um jene Welt aufzusuchen, die heute leider von der Politik getrennt ist. Das vergangene Jahrhundert war das Zeitalter der Analyse, der Trennungen von Kirche und Staat, Schule und Religion, der politischen und religiösen Welt. Das Tiefste, was die Religion gibt, ist der Geist der Verantwortung. Im letzten Jahrhundert hat nur das nackte Interesse den Völkern die Hände geführt; es vergaß, daß über der Politik, dem Leben der Völker, ein göttlicher Geist schwebt, in dem wir uns zusammenfinden müssen, um die Rettung unseres deutschen Vaterlandes von neuem beginnen zu können. Wenn wir morgen im Dom vor Gott knien, haben wir Kraft für Deutschlands Erhaltung. Wir Katholiken wollen keine politische Machtstellung erreichen, wir wollen nur dabei sein, das nationale Werk zu vollenden. Wir reichen die Hände allen, die dieses Ziel mit uns im Auge haben. Der Abgrund kommt nicht, wenn wir nur ernstlich wollen, die Hände anlegen und die großen moralischen und religiösen Kräfte in den Dienst unseres Landes stellen. Wir müssen nicht herumlaufen mit dem Tränenkrüglein in der Hand. Gerade wir Katholiken widmen unsere Arbeit der Einheit des Reiches, seiner wirtschaftlichen und geschichtlichen Zukunft, auch unter der neuen Staatsform. Es gärt im deutschen Lande, eine tiefe Erregung geht durch das werktätige Volk, weil der Geist des Hasses, der Zwietracht, der Ausbeutung dieses Volk aufpeitscht und ihm unruhige Tage schenken kann, wenn wir nicht eine feste staatliche Autorität und politische Parteien und Kräfte haben, die willens sind, in diesem Chaos allen Schwierigkeiten die Spitze zu bieten. Wir Katholiken werden nirgends fehlen, um dem Volke die Wege zur Freiheit zu ebnen. Das ganze deutsche Volk ist bei dieser Arbeit, soweit es nicht fremden Träumen nachjagt. Wir wollen nicht Träumen nachjagen. Die östliche Wolke, die über uns zu kommen drohte, haben wir überwunden. In dem festen Willen zum Leben hat das

deutsche Volk sich die Weimarer Verfassung gegeben. Weil wir der Tatsache des verlorenen Krieges Rechnung getragen haben, weil wir auch den Willen zeigen, dem Feinde beim Wiederaufbau zu helfen, haben wir auch ein Recht, allen Völkern der Erde gegenüber zu betonen, daß dieses deutsche Volk einen Platz verdient, einen ordentlichen Platz unter den Völkern dieser Erde. Wenn die Grenzen des Vaterlandes erst festliegen, wollen wir dieses Land gerecht, in sozialem, in christlichsozialem Geiste aufbauen. Aber der Staat der sozialen Gerechtigkeit, wo wahre Freiheit lebt und keine Diktatur sich einnisten kann, fällt nicht vom Himmel, er muß geschaffen werden in heißen politischen Kämpfen. Die werden uns nicht erspart bleiben. Auch wir Katholiken werden manche politische Meinungsverschiedenheiten untereinander haben. Geben wir aber zuerst der Welt ein Beispiel, daß wir unsere Meinungsverschiedenheiten in christlicher Liebe verfechten wollen. Wir schauen empor zu den alten ewigen Sternen, die dem katholischen Volke voranleuchten. Wir sehen entgegen in diesem Geiste den großen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Auseinandersetzungen. Wir wollen sie führen im Geiste der Versöhnlichkeit mit fester, starker Hand. Das katholische Volk will einen festen Willen und positive Arbeit sehen; dann ist es bereit, im christlichen Willen die größten und schwersten Opfer zu tragen. Wir sind deutsche Katholiken, denen die Nation nicht der letzte erstrebenswerte Wert ist. Aber es ist ein hoher und wichtiger Wert, so daß wir sagen dürfen: Als katholische Christen hegen wir den Gedanken, der Nation ihre Ehre, ihre Würde, ihre Freiheit wieder zu gewinnen auf diesem Erdenrund. Ich wünsche als Kanzler des Reiches, ich kann wohl sagen, im Namen der Regierung, Ihrer Tagung den besten Erfolg. Wenn Sie auseinandergehen, so werden Sie auch diesmal alles Gegensätzliche überwunden haben; über allem Unterschiedlichen muß stehen der Gemeinschaftsgedanke, indem wir uns zusammenfinden unter dem schützenden Dach des großen, des einigen und des, wie wir hoffen, christlichen deutschen Vaterlandes."

Da der Nuntius in der ersten öffentlichen Parallelversammlung im Hippodrom den Wunsch aussprach, die Versammlung möge nicht auseinandergehen, ohne ein Wort des Friedens in die Welt hinauszurufen, erhob sich noch einmal der Reichskanzler und sagte: „Dem kommen wir gerne nach. Das katholische Deutschland hat den Frieden nicht aufgegeben, schon weil es, obwohl es treu an seinem Vaterlande und an seinem Volke hing, Jahre des Kampfes hat durchkämpfen müssen, bis für unsere katholische Kirche der Tag der Freiheit gekommen ist." Der Reichskanzler ging alsdann auf die Friedensmahnungen des Papstes während des Krieges ein. Deutschland wolle den letzten Groschen hergeben, die Ruinen in der Welt wieder aufzubauen, aber ebensosehr müssen wir betonen das Recht auf Leben, auf Freiheit, auf Gerechtigkeit für unser geliebtes Vaterland. Die deutschen Katholiken versagen nicht, wenn sie auf wichtige Posten berufen werden; wir wurden aber gerufen, als es zu spät war. Mit der Weimarer Verfassung haben wir gemeinsam mit solchen, von denen uns große Weltanschauungsfragen trennen, dies Volk zu retten gesucht, um es auf dornigen Bahnen wieder eines Tages der Freiheit und neuer Wohlfahrt entgegenzuführen. Die Verfassung beginnt: Das deutsche Volk, geeinigt in seinen Stämmen, vom Willen beseelt, sein Reich in Freiheit und Gerechtigkeit zu erneuern, dem inneren und dem äußeren Frieden zu dienen, hat sich diese Verfassung gegeben. Der neue Staat fällt nicht aus den Wolken, wir müssen ihn aufbauen und dazu ist die große moralische Kraft und der Opfergeist des Katholizismus nicht zu entbehren. Wir retten den Staat, die menschliche Gesellschaft nur durch unseren Opfergeist. Wenn ich morgen die erste Ministersitzung eröffne, dann darf ich in Ihrem Namen wohl sagen, daß die Reichsregierung auf das Vertrauen des katholischen Volkes wohl bauen darf. Ich glaube in Ihrem Namen allen, besonders denen,

die aus dem Auslande gekommen sind, aufrichtigen Herzens unseren Willen gezeigt zu haben. Wir wollen arbeiten und zu Gott beten um Rettung nicht nur Deutschlands, sondern der ganzen Welt. Lassen Sie den Mut nicht sinken, wer mutig ist und vorwärts schaut, dem wird auch der Segen des Himmels nicht fehlen."

2. I. geschlossene Versammlung. Nuntius Pacelli, Römische Frage (Porsch). Die geschlossenen Versammlungen am Vormittag wurden die ersten zwei Tage im Volksbildungsheim, am dritten aber, weil das Heim sich als viel zu klein erwies, im Hippodrom gehalten, wo auch die öffentlichen Parallelversammlungen tagten, während die öffentlichen Hauptversammlungen im Schumanntheater abgehalten wurden. Erster Präsident des Katholikentages war der Führer der Bayerischen Volkspartei, Dr Held, ein Frankfurter Kind, aus dessen Mund der warme Nachruf auf den eben von Mörderhand gefallenen Abgeordneten Erzberger besonders angenehm berühren mußte. Zum Präsidenten der Parallelversammlung wurde Graf Henkel-Donnersmark, zu Vizepräsidenten Bürgermeister Farwick-Aachen und Reichstagsabgeordnete Fräulein Dransfeld gewählt. Nuntius Pacelli überbrachte in der ersten öffentlichen Versammlung in deutscher Sprache die wärmsten Segenswünsche des Heiligen Vaters. Die Geschichte der deutschen Katholikentage, so führte er aus, sei eine Geschichte rastloser Organisationsarbeit, wie sie gründlicher und erfolgreicher kaum in einem anderen Lande geleistet worden sei. Ein besonders rühmliches und charakteristisches Merkmal der deutschen Katholikentage sei stets gewesen der Geist unbedingter Treue und freudiger Hingabe an die Weisungen und Vorschriften der höchsten kirchlichen Autorität, des heiligen Apostolischen Stuhles. In diesem Geiste zäher Arbeit, verbunden mit unerschütterlicher Treue gegen das von Gott bestellte kirchliche Lehramt hätten die deutschen Katholiken in langen Jahrzehnten des Kampfes und in stets fortschreitender Aufwärtsentwicklung sich eine Stellung im öffentlichen Leben ihrer Nation errungen, die auch im Auslande Anerkennung und Bewunderung errungen habe. Es werde mit Gottes Hilfe hoffentlich auch gelingen, der in Aussicht stehenden Neuregelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in einem Konkordate die Gestaltung zu geben, welche die notwendigen Rechte und die religiöse Freiheit der Katholiken sichert. Wohl noch nie habe die Welt den Frieden nötiger gehabt, als heute, wohl noch nie habe sie sich so innig nach dem sozialen Frieden gesehnt, an Stelle der unchristlichen und unmenschlichen Lehre vom Klassenkampf, der Ruinen schaffe, aber nicht wieder aufbauen könne. Niemals habe so oft und so innig der Ruf nach einem wahren Völkerfrieden ertönt. Die Versammlung möge nicht auseinandergehen, ohne ein Wort des Friedens und der Liebe laut und machtvoll auch in die christliche Welt hinauszurufen, ohne den festen Willen bekundet zu haben, auf dem Wege friedlicher Arbeit an dem Wiederaufbau des Vaterlandes mitzuwirken. Sie befinde sich damit in innerlichster Uebereinstimmung mit den Mahnungen des Heiligen Vaters. Möge diese glanzvolle Tagung den Wiederbeginn eines neuen und erfolgreichen Aufstieges des katholischen Lebens in Deutschland einleiten. Möge der Allmächtige alle Ihre Arbeiten zu einer Quelle reichsten Segens werden lassen für Ihr vielgeprüftes Vaterland!

In seiner Rede zur Römischen Frage in der ersten geschlossenen Versammlung betonte Geheimrat Dr Porsch vor allem wieder den grundsätzlichen Standpunkt der Katholiken, um dann auf die Wandlungen in der öffentlichen Meinung besonders Italiens bezüglich der dem Papste gebührenden Stellung einzugehen. In der angenommenen Entschließung heißt es unter anderem: „Die neuerliche Aussprache über die sogenannte Römische Frage in der italienischen Presse, die sich im allgemeinen mit Würde und Ehrfurcht gegen den Heiligen Stuhl abspielt, zeigt, daß die gegenwärtige Lage des Papstes in Rom nach dem Bekenntnis selbst der Liberalen unhaltbar ist, und daß die Mehrheit der italienischen Bevölkerung wünscht, der schmerz-

liche und schädliche Zustand möge endlich eine gerechte und schnelle Lösung finden. Die Generalversammlung fügt sich diesem Wunsche des italienischen Volkes an und gibt ihrem Verlangen Ausdruck, daß sich alle auf diesem Wege finden möchten, der zu einer glücklichen Lösung der sogenannten Römischen Frage führt."

3. I. öffentliche Versammlung. Aufgaben des Katholikentages (Held), Zehn Gebote und Gemeinschaftsleben (v. Seidlein), Gemeinschaftsgeist die Rettung aus der inneren Not (Klug, Nieder), Deutschlands Not und die deutschen Katholiken (Heß). Der Frankfurter Katholikentag war ein machtvolles Bekenntnis des allumfassenden katholischen Gemeinschaftswillens, ein Bekenntnis zur Gemeinschaft mit der weltumspannenden katholischen Kirche und allen, auch den ehemals feindlichen Völkern, von denen die deutschen Katholiken ihrerseits nicht bedingte, sondern unbedingte Liebe und Gerechtigkeit verlangen (Held), ein Bekenntnis zur treuen Gemeinschaft untereinander und mit allen deutschen Volksgenossen. Seine Hauptaufgabe, auf welche alle großen Reden abgestellt waren, sah der Frankfurter Katholikentag darin, durch eingehende Gewissenserforschung und frei von allen Kompromißneigungen die Mittel und Wege zu finden, um das deutsche Volk aus seiner traurigen wirtschaftlichen und sittlichen Lage heraus zu einer besseren Zukunft zu führen. Arbeiter, Kaufleute, Studenten und Frauen forderte der Präsident in seiner Eröffnungsrede in besonderer Weise zur Mitarbeit auf.

Die erste große Rede, gehalten von dem bayerischen Minister a. D. v. Seidlein, brachte in eindrucksvoller Weise, an der Hand der Zehn Gebote Gottes, deren unmittelbarer Zusammenhang mit den Interessen des Volkes und des Staates in sehr konkreter Weise beleuchtet wurde, eine regelrechte Gewissenserforschung, deren einzelne Punkte sich in ebenso viele energische Forderungen und feste Vorsätze verwandelten; die Zusammenfassung in das Grundgebot der Liebe führte zur kräftigen Unterstreichung des christlichen Solidarismus, in dem die deutschen Katholiken mutig vorangehen müssen. Der folgende Redner, Professor Dr J. Klug, Passau, vertiefte in seiner bekannten, tiefgründigen und ansprechenden Art den christlichen Gemeinschaftsgedanken, indem er dem aus Egoismus hervorgehenden wirtschaftlichen und moralischen Zusammenbruch den Gemeinschaftsgeist als das Rettende entgegensetzte. Allen Deutschen muß vor allem ihre unentrinnbare Schicksalsgemeinschaft zum Bewußtsein kommen; keine unfruchtbaren Fragen nach der Schuld in der Vergangenheit, nur fragen, um zu sehen, wie es besser zu machen, wie wir die große deutsche Vergangenheit über die Not der Gegenwart hinüber in die Zukunft retten, wie wir für alle Nahrung schaffen, wie wir den deutschen Geist, den deutschen Idealismus, von seinen materialistischen Krusten befreit, den deutschen Kultureinschlag auf Erden wieder zur Geltung bringen. Wir müssen weiter zu einer Notgemeinschaft werden, in der jeder willig seinen Teil an der allgemeinen Armut trägt, jeder jedem nach Kräften seine Last zu tragen hilft. Die Notgemeinschaft muß zu einer Arbeitsgemeinschaft werden; trotz allem hätten wir den Krieg jetzt noch gewonnen, wenn es uns gelänge, eine Arbeitsgemeinschaft aller Stände und Berufe zu bilden, ein neues Arbeitsrecht, ein neues Kapitalrecht und ein neues Dividendenrecht zu schaffen, ein Recht, in dem der erste aller Grundsätze lauten müßte: Geist, Kraft und Kapital haben gemeinsam dem Gemeinschaftsleben zu dienen und haben auf Grund der geleisteten Dienste ihre Ansprüche zu erheben, die es jedem ermöglichen, sich und die Seinen zu ernähren und die es keinem ermöglichen, das Leben einer Drohne statt einer Arbeitsbiene zu führen. Die Arbeitsgemeinschaft schmiedet die Menschen zunächst nur unter das gleiche Joch, das überaus hart ist für das deutsche Volk; Tiere werden durch die Peitsche unter dem gleichen Joch zusammengehalten, Menschen nur durch liebevolles

gegenseitiges Verstehen, durch Einfühlung in die Not und den Lebensjammer wie in das Glücksverlangen des anderen, durch Wohlwollen in der Beurteilung fremder Fehler und Schwächen. Alle soziale Not ließe sich leicht beheben, wenn das Wort zur Tat würde: Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun. Es wäre ein Wort für alle, zu dem sich jedoch tatsächlich nur die Christusgläubigen bekennen. Seine allgemeine Annahme und Befolgung wäre dann gesichert, wenn das deutsche Volk wieder zur letzten und höchsten Gemeinschaft gelangte, zur Gemeinschaft des Glaubens, zur Gemeinschaft der religiösen und sittlichen Ideale. Mögen die deutschen Katholiken unterdessen der Sauerteig sein. Nur wenn sie von dem geschilderten Gemeinschaftsgeist tief durchdrungen sind, werden sie ihre katholische Weltanschauung wirksam zur Geltung bringen in Familie, Schule, Presse, Wirtschaftsleben, Parlament und Staat und auch in der großen Völkergemeinschaft.

Ueber denselben Gegenstand „Der Gemeinschaftsgeist unsere Rettung im inneren Zusammenbruch" sprach in der Parallelversammlung Dr Ludwig Nieder-M.-Gladbach. Für die Familie weist er auf die Broschüre von Hitze über „Ehe und Volksvermehrung" hin und fordert Gemeinschaftsgeist zur Steuerung des Geburtenrückganges, der Wohnungs- und Nahrungsnot. Der Jugend muß der Familiengemeinschaftsgeist nahegebracht, Jünglinge und Jungfrauen frühzeitig zur Vorbereitung auf die Ehe erzogen werden. In der größeren, staatlichen Gemeinschaft ist nicht das Festhalten an der schönen Interessenordnung des Staates, nicht das Vertrauen auf den Schutz der Gerechtigkeit für alle, die Iustitia legalis, diese Rechtsgesinnung, sondern die Pietas, die Liebe, die liebende Anhänglichkeit an Volk und Staat, an Heimat und Vaterland das Entscheidende. Diese muß sich zeigen im Verhalten der Berufsstände zueinander, im Verhalten der Konfessionen und Parteien, gegenüber der neugewordenen Staatsautorität, mag sie auch prunklos und einfach auftreten, im Geiste des Römerbriefes Kapitel 13. 1. Keinen größeren Dienst können wir unseren Volksgenossen erweisen, als wenn wir die tiefste Quelle unseres Gemeinschaftsgeistes recht lebendig in uns in möglichst vielen erschließen, unseren heiligen katholischen Glauben, der in jahrhundertelanger Erziehungsarbeit auch in Germanien aus Naturmenschen Bauern und Bürger, und, allem Egoismus zum Trotz, immer wieder echte Gemeinschaftsmenschen, hochherzige Menschen mit vorbildlichem, opferwilligem Gemeinschaftssinn herausgebildet.

In derselben Versammlung sprach Oberregierungsrat Dr Heß-Koblenz über „Deutschlands Not und die deutschen Katholiken". Er schilderte die durch das Versailler Diktat geschaffene Lage und die noch größere seelische Not des deutschen Volkes. Ihren Ursachen nachzuspüren und ihr zu steuern, sei die Aufgabe des Katholikentages. Es ist für den inneren Gesundungsprozeß Deutschlands von unabsehbarer Bedeutung, daß wenigstens in jenem Teil seiner Bevölkerung völlige Einmütigkeit und zielsicheres Handinhandarbeiten erreicht wird, der nun einmal schon von Haus aus den Vorteil der inneren Geschlossenheit in starkem Maße für sich hat, das sind wir deutschen Katholiken. Darum müssen aber auch vor allem die Mißverständnisse unter uns selbst geklärt werden. Mit dem deutschen Volksstaate haben sich die meisten von uns deshalb abgefunden, weil sie sich sagen, daß daran ohne grauenvollsten Bürgerkrieg nichts zu ändern ist. Vielen von uns ist der Abschied von der Monarchie, in der Erinnerung an die Verwaltungsgepflogenheiten, denen die Katholiken unter dem früheren Regime wehrlos ausgeliefert waren, nicht allzu schwer geworden. Die Frage nach der besten Staatsform läßt sich theoretisch und praktisch überhaupt nicht restlos beantworten. Ueber der Staatsform steht der Staat. Wenn mir als Katholiken auch die Meinung über die Staatsform freisteht, den Staat als solchen muß ich bejahen und ihm mich mit meiner Kraft zur Verfügung stellen, das ist ein sittliches Gebot, dem ich als Katholik mich schlechterdings

nicht entziehen kann. Die Zurücksetzung der Intellektuellen kann im Interesse des Volkes selbst nicht andauern. Die Intellektuellen dürfen sich aber auch nicht schmollend zurückziehen, sie sollen sich über die grausame Wirklichkeit der Dinge bei denen Aufklärung suchen, die dazu zunächst berufen sind, nicht aber bei denen, die sie noch gestern als zweitklassig betrachteten und die ihrem Aufstieg systematisch im Wege standen. Unsere katholischen Jungakademiker mögen die Augen recht weit aufmachen, das wird für eine Hebung des katholischen Selbstbewußtseins und zur Pflege eines berechtigten katholischen Stolzes sehr zweckdienlich sein. Das Abendland kann untergehen, wenn es den Boden verläßt, dem es entsprossen, den Christusglauben, der allein durch gerechten Ausgleich die Gegensätze versöhnen und den Mammonsgeist, der alle Schichten ergriffen, überwinden kann. Der Not eines ganzen Volkes ist aber dann weiter in letzter Linie nur beizukommen von jenem Boden aus, auf dem sie gewachsen ist, das ist der Staat. Staatliche Gemeinschaft regelt sich letzten Endes vollkommen nüchtern an zwei Faktoren, an Gesetzen und an der Art ihrer Ausführung; es ist für eine staatliche Volksgemeinschaft von bestimmender Bedeutung, welchen Geist die Gesetze selbst atmen, die für sie gemacht werden und in welchem Geiste sie zur Ausführung gelangen. Jede große geistige Idee, die sich mit dem Gesellschaftsleben eines Volkes befaßt, drängt eben ganz spontan dahin, sich in Gesetzgebung und Verwaltung zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen; denn darin besteht ihre praktische Auswirkung und praktische Auswirkung gehört zu ihrem Wesen. Das ist der tiefere, ich möchte sagen staatsphilosophische Grund, der auch uns Katholiken zur Betätigung in staatspolitischen Dingen treibt und treiben muß. Die großen Massen haben das Gott sei Dank begriffen. Der tiefere Sinn ihrer zielbewußten, wenn auch nicht immer dankbaren Betätigung in Angelegenheiten des Staates besteht nicht im Willen zur Macht, sondern im Willen zur Tat, im Willen zur christlich-nationalen Arbeit an unserem zusammengebrochenen Volke. Die Verdienste, die sich der deutsche Katholizismus um Deutschland besonders seit dem Zusammenbruch bereits erworben hat, können gar nicht überschätzt werden. Nur dadurch war es möglich, das Vaterland zu retten, daß der deutsche Katholizismus, mit seinem im besten Sinne des Wortes konservativen Schwergewicht, mit seiner tiefinnersten Abneigung gegen Gewaltsamkeiten und mit seinem aus metaphysischen Grundwahrheiten entsprungenen Autoritätsgefühl, sich als unerschütterliches Felsmassiv zwischen die radikalen Gewitterwolken von links und von rechts schob. Auch nach einer höheren Völkergemeinschaft, nach einem wahren Völkerbund sehnen sich die deutschen Katholiken, sie wollen ihre Bannerträger sein. Wie nun jeder Weltanschauung, wenn sie sich nicht in müdem Quietismus erschöpfen will, der Drang innewohnt, ihre als richtig anerkannten Ideen zum Wohle ihres Volkes dadurch wirksam zu machen, daß sie sich praktische Beeinflussung der Staatsgeschäfte in möglichst weitem Umfange sichert: so läßt sich auch ein Einfluß auf die Gestaltung der internationalen Völkerbeziehungen vom Standpunkt einer Weltanschauung aus praktisch nur dadurch erreichen, daß diese sich zunächst ein Schwergewicht auf die Staatsleitung im eigenen Lande zu verschaffen weiß. Ist also der deutsche Katholizismus entschlossen, sich dem Gedanken des Völkerfriedens dienstbar zu machen, so setzt das voraus, daß er diese Idee in der Leitung des eigenen Staates mit hinreichendem Nachdruck zu vertreten vermag. Schließlich findet der Redner nicht Worte des Dankes genug für die geradezu wunderbare Tatkraft und den energischen Willen der deutschen Frau und für die unbeirrbare Sicherheit, mit der gerade die katholische Frauenwelt die Pflege des Zusammengehörigkeitsgefühls der deutschen Katholiken von vornherein als die unerläßliche Voraussetzung für die Geltendmachung unserer Anschauungen im Dienste des Vaterlandes erkannt hat.

4 II. geschlossene Versammlung. Jugendfrage: Außem (Quickborn), Esch (Neu-Deutschland), Bonifatiusverein (Stol-

berg), Missionen (Hennemann). In der zweiten geschlossenen Versammlung wurde die heute so ganz anders als früher geartete Jugendfrage behandelt. Der zweite Redner, P. Esch S. J., gab im ersten Teile seiner Rede eine gute Vorstellung von der katholischen „Jugendbewegung", welche sich der alten „Jugendpflege" gegenüber immer mehr durchgesetzt hat. Den Kern des Gedankens hat, das muß hier nebenbei zur Steuer der Wahrheit gesagt werden, schon seit 17 Jahren in Wien und Oesterreich, wohl durch die im Grunde gesunde Bewegung des französischen „Sillon" angeregt, Anton Orel verfochten; die Gegnerschaft, welche die von ihm ausgehende Bewegung fand, war, soweit sie sich gegen den Kern seiner Bestrebungen richtete, unberechtigt, sie fand jedoch auch in persönlichen Unzulänglichkeiten und gewissen Einschlägen der Bewegung Nahrung, durch welche die so wünschenswerte Klärung immer wieder hintangehalten wurde. Die Klippen der österreichischen Bewegung sind in der deutschen glücklich vermieden und die großen Gedanken, die ihr zugrunde liegen, sind von allem hindernden Ballast befreit. Einleitend sagte P. Esch: „Ist eine Jugendbewegung im allgemeinen der Zusammenschluß junger Menschen, die aus innerem Trieb heraus sich zur Erreichung idealer Ziele einsetzen wollen, so ist eine katholische Jugendbewegung der Zusammenschluß katholischer junger Menschen, die ohne von außen angetrieben zu werden, bestimmte Hochziele verwirklichen wollen." Die der heutigen katholischen Jugend vorschwebenden Ideale sind: Jugend, Vaterland, Kirche. Das engere Jugendideal umfaßt das Streben nach Reinheit, Freude, Freiheit. Schmutz und Schund bedrohen das Lebensmark unseres Volkes, die Alten versagen in diesem Kampfe, da ergreift die Jugend selbst das Banner; dieser zweifellos ideale Kampf geht aus und wird zum großen Teile getragen von Jugendbünden, die nicht auf katholischer Grundlage stehen. Wenn es aber gilt, für die Reinheit zu kämpfen, da gehört die katholische Jugend vorne an die Front, die katholische Kirche bietet ihre Anregungen und Kräfte, die keiner anderen Gruppe zur Verfügung stehen. So regt es sich denn auch überall in unserer katholischen Jugend. Man schließt sich zusammen zu Kampfgruppen gegen schlechte Reden und Schriften in Schule und Arbeitsstätte, man kämpft bald allein, bald mit anderen Jugendbewegungen zusammen gegen schlechte Kinos, Theater, Buchhandlungen u. s. w. Die katholische Jugend will einen neuen Lebensstil schaffen, sie will die Ehrfurcht vor der deutschen Frau, vor dem deutschen Mädchen wieder erwecken, die in den letzten Jahren zu verschwinden drohte. Mit der Reinheit soll sich einen die Freude. Die Jugend fühlt sich angeekelt von all den falschen Freudenquellen unserer Städte, sie will zurück zu einer natürlichen, ungezwungenen Freude, darum will sie wandern. Der Wandertrieb wächst mit einer Ursprünglichkeit aus jeder echten Jugendbewegung heraus, die alle Hindernisse überwindet, darum schafft sie sich Herbergen, darum pflegt sie aber auch Lied, Spiel und anspruchslose Volkstänze. Der Sport ist ihr willkommen, aber es ist auffallend, wie echt die Jugend hier von selbst Maß hält. Das Dritte, was wir unter dem Worte Jugend verstehen, ist Freiheit. Das Kernproblem der Jugendbewegung ist naturgemäß die Verbindung von Autorität und Freiheit. Es besteht gerade hier ein Abgrund zwischen der katholischen Jugendbewegung und manchen anderen Jugendverbänden. Die katholische Jugend ist stolz darauf, daß sie in der Kirche ein festes Fundament und untrügliche Richtlinien für all ihr Arbeiten und Schaffen hat. Sie will dabei aber auch Freiheit für ihre eigene Initiative und Tätigkeit haben. Das zweite Hochziel lautet: Vaterland! Die Vaterlandsliebe besagt in der Schicksalsstunde des deutschen Volkes dreierlei: Pflichterfüllung und Berufsertüchtigung — Romantik, Wandern, Sport u. s. w. sind im Verhältnis dazu nur Beigabe; Ueberbrückung der Kluft zwischen Handarbeiter und Kopfarbeiter — darum Versuche auf beiden Seiten einander näher zu treten, sich kennen zu lernen; Heimatbewegung — die mit ihrer Pflege der Kunst, Poesie, Geschichte, Sprache der engeren Heimat all die Schön-

heiten kennen lehrt, die in dem kleinen Teil des großen Vaterlandes enthalten sind. Wie die Sonne unter den Sternen, so leuchtet für unsere katholische Jugendbewegung das dritte Ideal, die Kirche, über allen anderen hervor. Es ist eine streng konfessionelle Jugendbewegung. Warum? Nicht aus Engherzigkeit, nicht aus Reaktion, sondern, abgesehen vom Fiasko der anderen, das Bewußtsein, daß wir Katholiken heutzutage unserem Volke Werte zu bieten haben, die kein anderer besitzt. Die Eltern kämpfen für die konfessionelle Schule: es wäre ein Verrat der Jungen, für eine interkonfessionelle Jugendbewegung zu kämpfen. Wenn unsere Jugendbewegung sich katholisch nennt, so will sie dreierlei: Sie will vor allem einmal ihren Glauben stolz bekennen; es ist eine wahre Freude, wenn man unter dieser Jugend weilt, mit ihrer Ueberzeugungsfreudigkeit, die alle Bedenken beiseite setzt; es ist dies notwendig, bei all der Menschenfurcht, bei all der Charakterlosigkeit, die weit und breit herrscht. Es soll aber keine angequälte, sondern eine aus tiefstem Herzen kommende Begeisterung sein; darum das Bestreben, den Glauben zu vertiefen durch Exerzitien, Aussprachen, Besprechungen untereinander, Empfang der heiligen Sakramente. Endlich will die Jugend ihren Katholizismus in echtem, apostolischem Wirken zeigen; sie will nicht nur Werte schaffen für das eigene Herz, sondern mit spendender Hand unter die Kameraden gehen, um zu helfen und zu segnen. Im zweiten Teile seiner Rede zeigte dann P. Esch die Anwendung dieser Grundsätze in dem von ihm geleiteten Verbande der katholischen studierenden Jugend „Neu-Deutschland". Die Anwendung der gleichen Grundsätze auf die gleichfalls aus den Kreisen der studierenden Jugend entstandene Quickborn-Bewegung zeigte Kaplan Außem-Opladen; neben der anschaulichen Schilderung des Quickborner-Lebens hatte er auch Gelegenheit, manche Bedenken, sei es gegen die neue Jugendbewegung überhaupt, sei es gegen Quickborn insbesondere zu zerstreuen. Beide Reden aber zeigen, daß das katholische Deutschland mit Ruhe, Vertrauen und Hoffnung auf dieses neueste Reis in seinem Organisationsleben blicken kann.

In derselben Versammlung rief Graf zu Stolberg-Stolberg die deutschen Katholiken zu werktätiger Unterstützung des Bonifatiusvereins auf, dem wichtigsten aller Vereine, wie der Bekennerbischof Martin sagte. Schon vor dem Kriege gingen der Kirche in der Diaspora jährlich 70.000 Seelen verloren, in Hamburg allein verlor die Kirche durch Mischehen in den Jahren 1911 bis 1914 4000 Kinder, im Königreich Sachsen war im letzten Jahre bei einem Stande von 240.000 Katholiken ein Verlust von 4000 Seelen zu beklagen. Infolge der Einwanderung von Katholiken in protestantische Gegenden wird die Diaspora immer größer, „eigentlich ist ganz Deutschland heute Diaspora" (Bischof Haehling von Paderborn). Der Kindheit-Jesu-Verein erklärte sich bereit, auch für die Diaspora zu arbeiten. Die Heranziehung und Ausbildung weltlicher Diasporahilfskräfte, zunächst zur Erteilung des Religionsunterrichtes, wurde beschlossen.

Missionsbischof Franziskus Hennemann, Apostolischer Vikar von Kamerun, forderte zu eifriger Fortsetzung des Missionswerkes auf. Von 4000 deutschen Glaubensboten konnten drei Viertel auf dem Felde ihrer Tätigkeit verbleiben; seit Friedensschluß sind 140 neue Missionäre zu den Heiden, 150 in andere Kolonialländer gezogen; deutsche Priester und Ordensleute wirken heute nicht nur auf den meisten ihrer alten Arbeitsfelder, sondern haben auch verschiedene neue Gebiete in Angriff genommen, wie in Japan, China und Amerika. Trotz der eigenen großen Not, ist der Idealismus der deutschen Katholiken auch heute noch zu außerordentlichen materiellen und persönlichen Opfern für die Weltmission Christi bereit.

5. II. öffentliche Versammlung. Familie und Schule (von Gebsattel), Bildungsaufgaben (Schreiber), Dante-Jubiläum (Merkle). In der zweiten öffentlichen Versammlung wurde das Thema „Gemeinschaftsgeist" noch weiter vertieft. Die Abgeordnete Fräulein von

Gebsattel sprach in äußerst praktischer und gemütvoller Weise über „Familie und Schule als Pflanzstätten des Volksgemeinschaftsgeistes“. Die Volksgemeinschaft von 1914 war kein Taumel, sie war eine Gabe Gottes, aber wir haben nicht verstanden, sie heilig zu halten; sie war eine blühende Frühlingsflur aus Gottes Schöpferhand, die in der Sommerhitze verdurstet ist, weil die Quellen unserer Kraft, die sie hätten tränken sollen, längst versiegt waren, ohne daß wir es wußten. Jetzt in unserer Not graben wir wieder nach diesen Quellen, wenigstens wir, die wir nicht vergessen haben, wo sie fließen. Wir graben nach ihnen, mit dem Ideal der Volksgemeinschaft im Herzen; alles, was über Deutschland seit der Glaubensspaltung dahingegangen, hat dieses Ideal und die Sehnsucht nach seiner Verwirklichung nicht aus unserem Herzen reißen können. Ja, diese Sehnsucht verbindet uns Deutsche aus allen Lagern, so verschieden die Wege sind, auf denen wir die Erfüllung erwarten und erstreben. Die rein nationale Jugenderziehung, die deutsche Einheitsschule kann die Einheit nicht bringen, wir können nicht das Haus ohne die Fundamente, nicht den Strom ohne die Quelle wollen. Es kann sich für uns Deutsche nicht darum handeln, mit Theorien die Risse in unserem Volksleben wegzudisputieren oder sie totzuschweigen, sondern einzig und allein darum, durch die persönliche Liebe vom Volksgenossen zu Volksgenossen die Brücke zu schlagen. Als Kinder der Kirche haben wir inmitten der Zersplitterung unserer Tage keinen anderen Weg zur Volkseinheit, als feststehen im Glauben und aus den Gnadenquellen der Mutter die Kraft zu schöpfen zur wahren, alle Unterschiede nicht verwischenden, aber überbrückenden deutschen Bruderliebe. Und wir haben keine andere Weise, in der wir unsere Kinder, unsere Jugend in dieser Gesinnung erziehen können. Diese Erziehung ist nicht lediglich eine Sache geistiger Erkenntnisse, sie ist auch und vor allem eine Sache der Gewöhnung, nur wenn wir mit beiden früh genug in Haus und Schule die Erziehung zur Volksgemeinschaft beginnen, können wir des Erfolges sicher sein. Die Rednerin zeigt dann in lichtvoller Weise, wie die Erziehung und Gewöhnung zum Gemeinschaftsgeist in der Familie begonnen und in der Schule fortgeführt werden soll und ebenso, was die Erwachsenen, namentlich in Haus und Schule, alles meiden müssen, um die zarten Keime des aufsprießenden Gemeinschaftsgeistes nicht zum Verdorren zu bringen. Wenn wir selbst durch die stete Besinnung auf das, was wir dem Gemeinschaftsgeiste schulden, der Jugend ein mitreißendes Beispiel geben, so werden wir vielleicht solchen, die es anders halten, als Toren erscheinen; aber wir sollen eben den Mut haben, Toren zu werden um Christi willen. Die Kraft zu diesem übermenschlichen Werk des seelischen Aufbaues werden wir finden in unserem heiligen Glauben, in dem erhebenden und ermutigenden Gedanken an Gott den gemeinsamen Vater, im steten Aufblick zur Lehre und zum Beispiel Christi und in der Vereinigung mit Christus in der heiligen Kommunion. Die Rednerin zeigt dann wiederum in anschaulicher Weise, wie auch die Kinder zu Hause und in der Schule immer wieder zu diesen drei Kraftquellen des wahren Gemeinschaftsgeistes geführt werden müssen. Dazu braucht's freilich die konfessionelle Schule, welche in einem noch zu 90 vom Hundert sich noch zum Christentum bekennenden Staate unbedingt die Regel sein und bleiben muß, nicht die Ausnahme. „Vielleicht — und das ist der Wunsch, mit dem ich schließe — wenn wir treu gewuchert haben mit diesem Pfund der aus lebendigem Kirchenglauben wachsenden deutschen Bruderliebe, schenkt Gott uns noch einmal die Verwirklichung des alten, tief im Herzen bewahrten Ideals: Ein Volk, eine Sprache, ein Reich, eine Liebe, ein Glaube!“

Der zweite Redner des Abends, Reichstagsabgeordneter Dr Georg Schreiber, besprach die „Bildungsaufgaben des deutschen Katholizismus“. Der Weg zum Wiederaufbau führt durch ein Trümmerfeld. Durch unsere Verarmung droht der deutschen Bildung und Wissenschaft

die unerläßliche materielle Grundlage zu entgleiten. Und doch muß das Deutschland der Zukunft wenigstens als eine Großmacht des Geistes erhalten werden. Die Regierung tut was sie kann, die Gaben von außen fließen spärlich, der „boche" geht noch in den wissenschaftlichen Kreisen des Auslandes um. Durch ihre Auslandsverbindungen können die deutschen Katholiken viel zur wissenschaftlichen Völkerverständigung beitragen. Sie halten daran fest, daß alle Einzelkulturen danach streben, sich zu einer überragenden Menschheitskultur organisch zusammenzufinden, aufgebaut auf den ewig gültigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen. Sie werden mit allem Nachdruck an der Erneuerung des im Kriege so schwer mißhandelten Völkerrechtes arbeiten. In den Hochschulen sehen wir nicht Hochburgen des kapitalistischen Bürgertums, aber wir lehnen hier auch konfessionspolitische Engheiten ab, selbst wenn sie sich auf veraltete Stiftungsbriefe berufen. Altes katholisches Erbgut sind die heute wieder erhobenen Forderungen nach Selbstverwaltung der Hochschulen, nach freiheitlicher Form in der Auswahl der Lehrkräfte, die jedoch auch den jüngeren akademischen Dozenten Licht und Luft lassen muß und vor bestimmten Bekenntnissen und Weltanschauungen nicht Halt machen darf und, nach einem freiheitlichen Studentenrecht, nach einer Arbeits- und Geistesgemeinschaft von Lehrern und Studenten. Mit der Vermehrung der Weltanschauungsprofessuren muß Ernst gemacht werden, nicht nur zu Gunsten der Sozialdemokraten. In der Volksschule begrüßen wir die starke soziale Einstellung und die Verbreiterung und Vertiefung des staatsbürgerlichen Unterrichtes, der jedoch vor allem auch Duldsamkeit und Achtung vor den zahlreichen Besonderheiten in Stamm, Volkssitte, Bekenntnis und Weltanschauung lehren muß. „Minderheiten-Recht und Minderheiten-Verständnis sei die Losung der nächsten Zukunft, nicht nur für die abgetretenen Gebiete, sondern auch für Innerdeutschland." Die Lehrerschaft soll vor allem diesen Geist fördern, darum nicht als Partei hervortreten. Bezüglich der Mittelschulen sind wir Freunde des humanistischen Gymnasiums mit seinem Anknüpfen an die Vergangenheit, die wir für die Gegenwart als kulturell bedeutsam erachten. Diese Vergangenheit verneinen heißt die deutsche Kultur gewissermaßen amerikanisieren und diese Amerikanisierung wollten wir nicht. Sie würde eine geistige Verarmung des Volkes bedeuten. Die großen wirtschaftlichen Aufgaben, welche dem deutschen Volke in der Zukunft bevorstehen, lassen eine viel stärkere Beteiligung der deutschen Katholiken an den realistischen Unterrichtsanstalten als dringend geboten erscheinen. Große Aufmerksamkeit müssen wir den auf der Tagesordnung stehenden neuen Schularten, der deutschen Oberschule und der Aufbauschule entgegenbringen; letztere soll sich auf den siebenjährigen Besuch der Volksschule aufbauen und als verkürzte Schulform zur Hochschule führen. Sie kann nützlich sein, ist aber noch unerprobt und darf auf keinen Fall die Hochschulreife beeinträchtigen.

Vor allem aber verdienen die Volksbildungsbestrebungen unsere ernsteste Beachtung, als ein kühner Versuch, neue Quellen eines geistigen nationalen Reichtums anzubohren. Viele Anläufe waren überhastet und sind bald kläglich zusammengebrochen. Nicht alle, aber doch manche Kreise des Sozialismus unterschätzen und verachten das Gute, das auf diesem Gebiete schon vor 1918 geleistet wurde. Aetzende Kritik an allen Volksbildungsbestrebungen setzt ebenfalls schon ein. Die einen halten sie für eine Utopie, andere möchten die Bildung ängstlich als persönliches oder Kastenvorrecht festhalten, wieder andere wollen sie zu einem Instrument des Klassenkampfes machen, „nur revolutionäre Jugendschulen, Parteischulen und Proletarierhochschulen führen uns zum Ziel". Trotzdem ist eine gesteigerte Volksbildung heute eine staatsbürgerliche und politische Notwendigkeit — im neuen Volksstaate, wo der einzelne ein ganz anderes Maß von Kenntnissen und Wissen, von Idealismus, Wirklichkeitssinn und Duldung

sich aneignen muß. Sie ist notwendig zur Festigung der deutschen Kulturgemeinschaft gegenüber all den zentrifugalen Kräften, durch die Erneuerung und Vertiefung des Bewußtseins einer gemeinsamen, mehr als tausendjährigen spezifisch deutschen Kultur. Wir brauchen sie zur Beseitigung der sozialen Spannungen, welche sich notwendig daraus ergeben, wenn zwischen einer zahlenmäßig schwachen gebildeten Oberklasse und einem in Bildungsfragen benachteiligten Volksgros schroffe Gegensätze entstehen. Ferner aus sozialpsychologischen Gründen, um dem durch seinen Beruf zu dauernder Unselbständigkeit verurteilten Arbeiter ein Feld freier Betätigung zur Entfaltung seiner Persönlichkeit zu geben und seinem Streben nach sozialer und nationaler Wertschätzung seiner Arbeit entgegenzukommen. Auch aus sozialethischen Gründen muß dem Arbeiter Gelegenheit gegeben werden, dem Bedürfnis nach Ausspannung und Genuß reinere Bahnen zu eröffnen. Träger der Volksbildung kann nicht in erster Linie der Staat sein, seine Bildungsideale sind zu wenig freiheitlich entwickelt, wir haben von den westlichen Demokratien wohl den Parlamentarismus, nicht aber die freiheitliche Aufmachung des Schulbetriebes übernommen: wir kennen bislang nur den Schulzwang, nicht aber die freie, volkserzieherische Arbeit. Die Kommunen haben früher verhältnismäßig wenig für die Volksbildung getan. Die Universitäten sind bis auf die neueste Zeit ihrem Wesen nach stark sozial-aristokratisch und unentbehrliche Hüter der Fachbildung gewesen. Dagegen bedeutet die Tätigkeit einzelner Persönlichkeiten für die Volksbildung ungemein viel. Träger der Volksbildung sind in Deutschland auch bestimmte Gesellschaften und religiöse Gemeinschaften gewesen. Letztere haben den gewaltigen Vorsprung, bei ihren Mitgliedern von vorneherein eine neue Vertrauensstellung zu besitzen, die sich jede philantropische Vereinigung erst erkämpfen muß. Unbestritten stärkster Träger des Volksvertrauens und zugleich eine der ersten volksbildenden Mächte ist nun aber die katholische Kirche, was der Redner durch einen geschichtlichen Ueberblick nachweist. Als Bildungsträger hat die Kirche auch heute noch eine ganz überragende Stellung, zunächst durch ihr gewaltiges Ideengebäude, durch ein geschlossenes System von absolutem Wert, zu dem die Bibel eine Illustration von wundervoller Eindringlichkeit und Volkstümlichkeit liefert. Die Erhebung, welche darin liegt und nach welcher das Volk sich sehnt, kann keine bloße Arbeitsbegeisterung ersetzen. Weiter steht die Kirche in ihrer formalen Kraft und Schönheit, in ihrer plastischen Ausdrucksfähigkeit und künstlerischen Symbolgestaltung in einsamer Höhe. Das Hochamt ist das Gesamtkunstwerk, nach dem Richard Wagner sich sehnte. In den praktischen Folgerungen fordert der Redner auch für die freie Organisation und für die Kirche freie Entfaltungsmöglichkeit; bei der Einrichtung von Volkshochschulheimen, die auf konfessioneller Grundlage errichtet werden müssen, können Diözesen, Orden und katholische Bildungsheime hervorragend mitwirken. Die Religion hat auch hier ordentlicher Lehrgegenstand zu sein, auf die Willensbildung ist das Hauptaugenmerk zu richten, nicht zweckfreie Wissenschaft, sondern vor allem Erziehung des Willens und des Gemütes ist zu pflegen. An uns Katholiken selbst ergeht die Forderung auf geistige Durchdringung und organisatorische Bewältigung volkserzieherischer Aufgaben, auf Unterstützung bestehender Organisationen und im besonderen des Bonner Zentralbildungsausschusses. Durch große finanzielle Opfer muß die katholische Bevölkerung eine Schwächung unserer akademischen Stellung verhindern, die privaten Mittelschulen vor dem Untergange retten und auf der Höhe zu erhalten suchen; die verschiedenen katholischen Organisationen sollten den Gedanken erwägen, zu einer Notgemeinschaft katholischer Bildung und Wissenschaft zusammenzutreten, von welcher sich selbst die Missionsgenossenschaften nicht ausschließen sollten. So wollen wir mitarbeiten an der deutschen Gesamtkultur, der wir in der Vergangenheit schon so viel gegeben und der wir so

vieles zu geben haben auf der Grundlage unseres heiligen Glaubens, der keinen wirklichen Fortschritt ausschließt.

Universitätsprofessor Dr Sebastian Merkle sprach dann noch über „Dante, den größten katholischen Dichter“. In seiner Göttlichen Komödie hat Dante die religiöse Erneuerung seiner Zeit und seiner Volksgenossen gepredigt, er hat die Wurzel des Verderbnisses, das die mittelalterliche Kirche angriff und die Gesellschaft des 14. Jahrhunderts rasch ihrem Verderben entgegenführte, früher und klarer als andere erkannt und den Finger auf die Wunde gelegt, deren Heilung die abendländische Christenheit gerettet haben würde. Gegen die Staatsumwälzungen und ihre Folgen wußte Dante nur ein Heilmittel: die Wiederherstellung der Reichsgewalt durch einen mächtigen Kaiser. Wie es nur eine Kirche gibt, so nur einen Staat. Mit der Gleichstellung der weltlichen Gewalt neben die geistliche steht Dante im Einklang mit Leos XIII. Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885, welche ebenfalls die Einsetzung beider Gewalten auf Gott zurückführt und jede auf ihren Gebieten als die höchste anerkennt. Dante hat auch zuerst das Wort von der Einheit seines zerrissenen Volkes gesprochen und unablässig für die sprachliche, moralische und politische Einheit seines Volkes gewirkt. Sein Geist sei allerdings im Weltkriege wenigstens den italienischen politischen Machthabern abhanden gekommen. Das Dante-Jubiläum dieses Jahres wird die Bestrebungen eines einigenden Menschheitsbewußtseins kräftig fördern. Schon die gemeinsame Verehrung für einen großen Dichter und hohen Charakter, die gemeinsame Arbeit an seinem Werke vermag die Völker einander näherzubringen.

6. III. geschlossene Versammlung. Wirtschafts- und Sittengesetz (Briefs). Die von Universitätsprofessor Dr Georg Briefs-Freiburg in der letzten geschlossenen Versammlung gehaltene Rede über „Wirtschafts- und Sittengesetz“ wirkte in ihrer Tiefe in ihrem Gedankenreichtum und in ihrer Formvollendung mit elementarer Gewalt. Vor dem Kriege vergöttert, steht die moralloſe moderne Wirtschaftsordnung heute in ihrer ganzen Nacktheit vor uns. Ein neuer Geist ist wieder erwacht. Wie menschenwürdig war die mittelalterliche Wirtschaftsordnung, die ganz auf das Sittengesetz aufgebaut war. Mit dem Auseinanderfallen der Geister im zentralsten Punkte, im Weltanschaulichen, wurde der Sieg des Individualismus über den christlichen Solidarismus auch in der Wirtschaftsordnung angebahnt. Der Individualismus wurde zum System erhoben, aus dem Selbstinteresse des einzelnen, so sagte man, werde sich von selbst eine allgemeine Harmonie nach Vorentwurf eines wohlwollenden Schöpfers entfalten. Von allen moralischen Bedenken befreit, entwickelte sich mit der Furchtbarkeit einer Naturgewalt der Wirtschaftskampf, der nicht zur Harmonie, sondern zu einem wilden Durcheinander und zur Unterdrückung aller wirtschaftlich Schwächeren führte. Aus denselben Grundsätzen zog der Marxismus die entgegengesetzten Folgerungen und beschleunigte die Auflösung. Umsonst stellte Leo XIII. im Jahre 1891 in der Enzyklika Rerum novarum der Welt das Heilmittel in der Rückkehr zu den christlichen Grundsätzen einer auf Sittlichkeit, Liebe und Gerechtigkeit gegründeten Wirtschaftsordnung vor Augen. Erst jetzt, nachdem wir eine Dantesche Hölle durchwandert haben, kehren viele auch aus dem anderen Lager zu den von ihm verkündeten obersten Grundsätzen zurück; vieles in den Neugestaltungen, die wir seit zwei Jahren erleben, ist altes katholisches Erbgut. „Es ist an uns, hier unser eigenes Gut zu erkennen, hier mit lebendigem Geiste dabei zu sein und in die Fundamente der Zeit zu senken, was wir zu geben haben“, versäumen wir die Stunde nicht! Eine Ordnung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse nach dem Geiste des christlichen Sittengesetzes ist die Garantie unseres Friedens im Inneren und der Höhepunkt der Besserung unserer Lage nach außen: Die Völker sind solidarisch. Keiner hat Nutzen von der Zertretung des anderen. Der

sittliche Aufstieg des einen wird zum Aufstieg aller anderen führen. „Wo ist ein Volk in der Welt, das diese Gerechtigkeit und diesen Gemeinschaftsgeist seitens der anderen Völker mehr nötig hätte als wir! Weil unser Schicksal mit dem Aufwachen des Gerechtigkeitssinnes und des Gemeinschaftsgedankens in der ganzen Welt eisern verknüpft ist, darum sehen wir unsere providentielle Mission darin, diesem Gedanken wieder ein weites Tor bei uns und in der ganzen Welt zu öffnen."

7. Schlußversammlung. Schwankende und Entfremdete (Pientek, Gröber), Presse (Eberle, Rosch), Kirche (Prohaszka, Sproll). Der Raummangel zwingt uns, die Reden in den beiden öffentlichen Versammlungen des letzten Tages nur kurz anzudeuten. In eingehenden Ausführungen besprachen Pfarrer Ferdinand Pientek-Köslin und Pfarrer Dr Karl Gröber-Konstanz das heute so doppelt wichtige Problem der „Stärkung der Schwankenden und Sammlung der Entfremdeten", Dr Josef Eberle-Wien und Pfarrer Rosch-Andernach über „Die katholische Presse der Gegenwart" und die beiden Bischöfe Dr Ottokar Prohaszka von Stuhlweißenburg und Weihbischof Dr Sproll-Speyer über „Freiheit, Autorität und Kirche".

Durch seine Besucherzahl steht der Frankfurter Katholikentag an der Spitze all seiner Vorgänger. Großes wurde bei dieser ersten katholischen Heerschau nach dem Zusammenbruch geleistet, noch Größeres angebahnt. Alle brennenden Fragen kamen zur Verhandlung. Aus dem Kochen und Brodeln heben sich immer klarer die Richtlinien ab. Die Einigkeit der deutschen Katholiken wurde gefestigt und gefördert. Nicht nur die Frauen, sondern auch die deutschen Katholiken aus den Ländern der ehemaligen Donaumonarchie erhielten für alle Zukunft auf dem deutschen Katholikentage wieder Sitz und Stimme. Für eine der nächsten Tagungen wurde Wien in Aussicht genommen. Alles in allem ein freundlicher Lichtstrahl in trüber Zeit, ein verheißungsvolles Zeichen einer besseren Zukunft.

Die religiöse Frage in Südslawien.

Von Univ.-Prof. Dr Alois Hudal, Graz.

(Schluß.)

Die innere Verfassung der fünf bis zur Auflösung der österreichisch-ungarischen Monarchie voneinander getrennten serbischen Kirchen war sehr verschieden. Vielfach haben politische Ereignisse oder Motive den Aufbau ihrer Organisation beeinflußt. Der Verfassung des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, das ja die Mutterkirche aller Nationalkirchen des Balkans ist, steht am nächsten jene von Montenegro. Die Hauptbehörde für das Kirchengebiet Montenegros ist der bischöfliche Synod, dem sämtliche Bischöfe Montenegros, drei Archimandriten und drei Protopresbyter angehören. In den einzelnen Bistümern sind Konsistorien. Die Wahl der Pfarrer erfolgt in einer Kommission, die aus einem Kultusministerialbeamten, zwei Mitgliedern des bischöflichen Konsistoriums und zwei vom früher genannten Ministerium auf die Dauer eines Jahres ernannten Geistlichen besteht. Die Pfarreien sind sehr klein und zählen 150 bis 600 Häuser. Religionsunterricht wird an den vierklassigen Volksschulen in zwei Stunden wöchentlich erteilt. In den acht Klassen Staatsgymnasium nur bis zur sechsten Klasse einschließlich, ebenfalls in wöchentlich zwei Stunden. Das Laientum hat nur eine Ingerenz auf die Verwaltung des Kirchenvermögens in den Pfarreien. Auch die Verfassung der beiden dalmatinischen Bistümer entsprach streng dem orthodoxen Kirchenrecht. Dagegen machte sich im Königreich

Serbien bereits der Einfluß des Laientums auf die Kirche geltend. In der Wahlversammlung für die Neuwahl des Belgrader Metropoliten war das Laientum in starker Zahl vertreten. Die oberste Kirchenbehörde Serbiens war zunächst die Metropolitansynode von Belgrad, der die Wahl der Diözesanbischöfe, bezw. der Kandidatenvorschlag an den König zukam. Die Metropolitansynode übte auch die Gerichtsbarkeit aus über die Bischöfe und urteilte in Ehesachen des königlichen Hauses. Die Berufungsinstanz gegen Urteile der Diözesanbehörde war aber der oberste geistliche Gerichtshof von Belgrad. Für die serbische Verfassung war dieser oberste geistliche Gerichtshof charakteristisch, weil er in gewisser Hinsicht über der bischöflichen Synode stand und zweifellos in die Rechtsbefugnisse der Bischöfe eingriff. In den einzelnen Diözesen war die Organisation der Orthodoxen folgende: Bischöfe, Eparchial-Konsistorium, Kreisprotopresbyter, Bezirksvikare und Pfarrer. Vor dem Weltkrieg erstrebte man auch in geistlichen Kreisen die freie Wahl des gesamten Pfarrklerus, und zwar durch die Kirchengemeinde. Ganz eigentümlich ist die Verfassung der Karlowitzer Kirche. Dort war das Laienelement mit zwei Drittel Mehrheit vertreten am Nationalkirchenkongreß, im permanenten Kongreßausschuß, dem die Verwaltungsangelegenheiten sämtlicher Diözesen zukamen. In gleicher Anzahl waren die Laien in der Eparchialversammlung und in dem betreffenden Ausschuß vertreten. Eine unbegrenzte Macht hatten sie in allen Schulangelegenheiten, auch in der Pfarrorganisation herrschten sie. Die Ursache dieser Verfassung war das Bestreben der Laien, die Kirche zur nationalen Zentralorganisation der Serben gegen die ungarische Herrschaft auszubauen. Geistliches Oberhaupt war der Patriarch von Karlowitz, der auch den Vorsitz im nationalen Kirchenkongreß und im Ausschuß hatte. Die höchste Kirchenbehörde war der bischöfliche Synod, aber nur für rein geistliche Angelegenheiten. Er hatte auch das Recht, Bischofskandidaten dem König vorzuschlagen. Sämtliche Verwaltungsangelegenheiten der Bistümer waren aber dem serbisch-nationalen Kirchenkongreß übergeben, der aus 25 geistlichen und 50 weltlichen, durch die Wahlmänner gewählten Mitgliedern bestand und sich jedes dritte Jahr versammelte. Die ewige Streitfrage war, ob ein königlicher Kommissär anwesend sein dürfe. Der Vorsitzende war der Patriarch. Seine Stellvertretung hatte ein Laie. Der Wirkungskreis umfaßte die Verwaltung des gesamten Kirchen- und Klostervermögens und das konfessionelle Schulwesen der Orthodoxen in Kroatien und Südungarn. Die wichtigste Sache war aber die Patriarchenwahl. Die laufenden Geschäfte wurden vom Kongreßausschuß besorgt. Während der Nationalkirchenkongreß sämtliche kirchlichen Verwaltungsagenden, die eigentlich der bischöflichen Synode zukamen, übernahm, hat der Metropolitankirchenrat, dem ebenfalls Laien angehörten, die Eheprozesse und kirchlichen Disziplinarsachen an sich gezogen. Der Organisation der gesamten Kirche von Karlowitz entsprach auch die Organisation der einzelnen Eparchien. Dieses Prinzip der Kirchenverwaltung in der Form von Kongressen an Stelle der bischöflichen Vollgewalt war bis in die Pfarrorganisationen hinab durchgeführt. Auch die Pfarrer wurden von der Kirchenversammlung gewählt und von den Eparchialkonsistorien bestätigt. Alle rein geistlichen Dinge unterstanden dem Konsistorium, alle Verwaltungsagenden dem Diözesankongreß.

Ganz ähnlich war seit dem Jahre 1905 die Verfassung der orthodoxen Kirche in Bosnien und Herzegowina. Auch dort gab es in den einzelnen Diözesen neben rein kirchlichen Behörden noch gemischte autonome Körperschaften, in denen das Laienelement mit zwei Drittel Mehrheit vertreten war und auch auf die Verwaltung des Kirchen- und Klostervermögens bedeutenden Einfluß ausübte. Für rein kirchliche Angelegenheiten waren folgende orthodoxe Behörden: die vier Diözesankirchengerichte und das kirchliche Obergericht in Sarajevo. Zu den gemischten Körperschaften, in denen Laien und Geistliche vertreten waren und die einen weitgehenden

Einfluß auf sämtliche Verwaltungs- und Schulangelegenheiten der Orthodoxen ausübten, gehörten die vier Diözesanverwaltungsschulräte und der oberste Verwaltungs- und Schulrat in Sarajevo. Während des Weltkrieges wurde die staatliche Oberaufsicht verschärft. Während die rein kirchlichen Behörden nur Geistliche zu Mitgliedern hatten, waren im obersten Verwaltungs- und Schulrat 20 Laien und 5 Geistliche. Die Mitglieder wurden mit Ausnahme der Metropoliten vom Diözesanverwaltungs- und Schulrat gewählt. Diesem obersten Rat unterstanden die theologische Lehranstalt von Sarajevo, sämtliche Kirchen- und Schulfonds und die Lehrerschaft der orthodoxen Privatschulen. Auch die Bezüge der aktiven und pensionierten Geistlichen wurden von diesem obersten Rat mit dem kirchlichen Obergericht gemeinsam bestimmt. Ganz gleich war die Organisation in den Diözesen. Auch im Diözesanverwaltungs- und Schulrat standen sich zwei Drittel Laien und ein Drittel Geistliche gegenüber. Alle wurden von der Bevölkerung gewählt. Den Vorsitz führte der Bischof. Seine Stellvertretung hatte ein Laie. Die Protopresbyter wurden vom Diözesangericht und Verwaltungsausschuß gemeinsam gewählt, die Pfarrer aber von den Orthodoxen ihrer Gemeinde mit zwei Drittel Mehrheit.

Wie wird sich nun nach den großen Umwälzungen in den Balkanstaaten die Orthodoxie weiter entwickeln? Welche Zukunftsaussichten hat der Katholizismus in Südslawien? Zunächst muß mit dem Vordringen der Orthodoxie gerechnet werden. Der Kampf zwischen Orthodoxie und Katholizismus beginnt in den Balkanstaaten mit dem 10. Jahrhundert. Im 5. Jahrhundert reichte der Einfluß der römischen Kirche und der lateinischen Sprache noch bis in die Dobrudscha und im Süden bis nach Salonichi. Schrittweise wurde Rom durch Byzanz zurückgedrängt, bis der Katholizismus im 15. Jahrhundert fast allen Boden in Serbien, Montenegro und Südalbanien verloren hatte. Was Byzanz nicht erreicht hatte, vollendete die slawische Nationalkirche, die Politik der Pforte und des ökumenischen Patriarchats, so daß im 18. Jahrhundert nur mehr Ruinen in den Balkanländern anzutreffen sind. Auch die große nationale Bewegung während der Türkenkriege, die in Kroatien, Slavonien und Südungarn eine völlige konfessionelle Verschiebung, den Rückgang des Katholizismus und das Vordringen der Orthodoxen zur Folge hatte, ist von großer Bedeutung gewesen. Unionsversuche wurden von Rom wiederholt unternommen, besonders nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer. Ebenso arbeiteten Dominikaner und Franziskaner an der Festigung des Katholizismus. Alle Unionserfolge in Serbien und Montenegro waren aber ohne Dauer, weil sie nämlich unter der politischen Rivalität der Nachbarstaaten litten. Besonders das Eingreifen Ungarns in die kirchliche Entwicklung der Balkanstaaten hat die Unionssache oft ihres religiösen Charakters entkleidet. Aber auch für die serbischen Fürsten waren die Unionsverhandlungen mehr das Ergebnis politischer Erwägungen als religiösen Empfindens. Für die Stellung des Katholizismus und der Orthodoxie hat immer eine politische Frage den Ausschlag gegeben. In dem Augenblicke, da die politischen Voraussetzungen ihre Bedeutung verloren, brachen die Orthodoxen die Verhandlungen ab. Seit dem Eingreifen Rußlands war überhaupt jede Unionstätigkeit lahmgelegt. Die Reste des Katholizismus in Serbien und Montenegro sind nur der opfervollen Arbeit der Franziskanermissionäre zu danken. Gegenwärtig erfreut sich die orthodoxe Kirche auch des Schutzes der Dynastie. Es stehen sich in der serbischen Orthodoxie allerdings zwei Richtungen gegenüber. Schon vor dem Krieg wurden in Serbien, Bosnien und Dalmatien Organisationen orthodoxer Geistlicher geschaffen. Alle zusammen sind nun auf dem Klerustag in Belgrad mit folgenden Forderungen vor die Oeffentlichkeit getreten: Gestattung einer zweiten und dritten Ehe für verwitwete Geistliche, Ernennung verehelichter Priester zu Bischöfen, gleichmäßige Bezahlung der Geistlichen, Aufhebung aller Rangunterschiede und Einführung der Volks-

sprache (serbisch-kroatisch) in die Liturgie. Trotz dieser Gegensätze zwischen Bischöfen und Klerus ist aber die Orthodoxie einig und zielbewußt in ihrer Stellungnahme gegenüber dem Katholizismus. Sowie alle serbischen Staatsgesetze vom Jahre 1869 angefangen die orthodoxe Kirche wesentlich begünstigen, ist auch gegenwärtig das Verhalten der Belgrader Zentralregierung dem Fortschritt der Orthodoxie günstig. Seit Juli 1920 besteht eine eigene orthodoxe Fakultät in Belgrad. Ebenso ist die Errichtung einer solchen in Agram staatlich genehmigt. Durch die Gründung in Belgrad ist ein jahrzehntelang immer wiederholter Wunsch der Orthodoxen in Erfüllung gegangen. Für die Fakultät in Agram ist vorderhand kein Bedürfnis, nachdem in sämtlichen orthodoxen Lehranstalten Südserbiens für 29 Diözesen kaum 180 Seminaristen und Theologen gezählt werden.

Die theologische Ausbildung des orthodoxen Klerus in den einzelnen serbischen Diözesen ist verschieden. Am dürftigsten ist die Heranziehung des Klerus in Montenegro. Bis in die neueste Zeit war die Priesterwürde in einzelnen Familien erblich und wurde im Nebenamte ausgeübt. Erst im Jahre 1887 wurde in Cetinje eine theologische Lehranstalt gegründet, die als Aufnahmsbedingung die Vollendung des Untergymnasiums hat. Der theologische Kurs dauert drei Jahre. Schüler, welche alle drei Klassen mit Erfolg besucht haben, werden zu Diakonen und Priestern geweiht oder als Lehrer an den Volksschulen angestellt. Besser befähigte Zöglinge wurden bisher auf Staatskosten an eine der orthodoxen Akademien Rußlands geschickt. In Serbien war die theologische Lehranstalt eine Verbindung von Gymnasium und Priesterseminar nach Art der italienischen Diözesanseminare. Die Anstalt war Internat und zählte neun Klassen. In den unteren Klassen wurden die gewöhnlichen Gymnasialgegenstände vorgetragen. Im allgemeinen war die theologische Ausbildung zugunsten der humanistischen Fächer stark verkürzt. Die Voraussetzung für die Aufnahme in die erste Klasse der Anstalt war die Vollendung von vier Klassen Volksschule und eine mit Erfolg abgelegte Aufnahmsprüfung. Auch hier wurden befähigte Theologen nach Rußland, aber auch teilweise an die protestantischen Fakultäten Deutschlands geschickt.

Bedeutend günstiger war die Ausbildung der orthodoxen Geistlichkeit in Bosnien und Herzegowina und im Patriarchat Karlowitz. In Sarajevo wurde als Aufnahmsbedingung das vollendete Obergymnasium gefordert. Der theologische Kurs dauert vier Jahre und hatte hauptsächlich theologische Fächer. Aehnlich wie in Bosnien war auch in Dalmatien die Erziehung des orthodoxen Klerus geregelt. In geistlicher Hinsicht stand aber unter allen orthodoxen Balkankirchen am höchsten das Karlowitzer Patriarchat. Für das orthodoxe Klerikalseminar waren vier Jahre Theologiestudium bestimmt. Aufnahmsbedingung war das vollendete Obergymnasium mit Reifeprüfung. Unter den Lehrfächern ist den theologischen und philosophischen der größte Teil der Stunden gewidmet. Oefter wurden auch Studienreisen unter Führung von Theologieprofessoren unternommen, wobei die klassischen Städte der Orthodoxie, Kiew, Moskau und die Klöster des Athos besucht wurden. In der Druckerei von Karlowitz sind zahlreiche gediegene Werke zur Geschichte und Verfassung der orthodoxen Kirchen erschienen. Auf voller wissenschaftlicher Höhe stand das Organ der Theologieprofessoren von Karlowitz, der „Bogoslovski Glasnik" (Theologische Bote).

Die Katholiken Südslawiens stehen im neu errichteten Staatswesen den Orthodoxen in ansehnlicher Zahl gegenüber, obwohl durch den Vertrag von San Margherita eine bedeutende Zahl von Katholiken den Südslawen verloren ging. Eine genaue konfessionelle Statistik des neuen Staatswesens ist zwar noch nicht vorhanden, doch läßt sich schon heute sagen, daß der Katholizismus gegenüber der Orthodoxie in mancher Hinsicht ungünstig abschneidet. Am schwächsten war die Stellung der Katholiken schon vor Kriegsbeginn in Montenegro (ungefähr 5% der Gesamtbevölkerung) und Serbien

(etwa 3%). Durch die Angliederung des orthodoxen Westbulgariens und den Verlust Istriens wird das Kräfteverhältnis von Orthodoxie und Katholizismus zu ungunsten des letzteren verschoben. Auch in den Vermögensverhältnissen sind die Orthodoxen im Vorteil. Sehr bedeutend ist das Vermögen des früheren Karlowitzer Patriarchats und der Nationalkirche Serbiens. Eigentlich arm sind nur die orthodoxen Bistümer Dalmatiens und Montenegros. Wohl zu beachten ist ferner, daß dem Katholizismus in Südslawien eine Nationalkirche gegenübersteht, deren Geschichte zugleich die Geschichte des serbischen Volkes ist. Alles erinnert in dieser Kirche an die Glanzzeit der Nation. Die Heiligenfeste und Kirchenbilder heiliger Nemanjiden sind beständige Zeugen einer religiös-nationalen Kultur. Viele Vorteile bringt den Orthodoxen auch die altslawische Gottesdienstsprache, obwohl dem gewöhnlichen Volke zahlreiche Worte des Kirchenslawischen unverständlich bleiben. Ein Schimmer nationaler Größe umgibt ferner die orthodoxen Klöster, deren Verdienste um das serbische Volk während der Türkenzeit unbestreitbar sind. Daß die serbische Nation sich trotz drückendster Fremdherrschaft, zu der noch das Phanariotentum des Patriarchen von Konstantinopel kam, überhaupt noch erhalten konnte, ist lediglich den orthodoxen Geistlichen und Klöstern zu verdanken, die die Hüter der serbischen Kultur waren. So wird auch die Gleichstellung von Religion und Nation in den Balkanstaaten verständlich. Die Katholiken Südslawiens sind überdies wirtschaftlich in verschiedenen Gegenden schwächer als die Orthodoxen.

Erschwert wird noch die Lage des Katholizismus durch die Reformbestrebungen kroatischer Geistlicher. Schon während der Kriegszeit gärte es in Dalmatien und im Bistum Zengg-Modrus. Die Bewegung zielte aber mehr auf eine materielle Besserstellung der Geistlichkeit. Im Jahre 1917 erschien eine Reformbroschüre „Wunden der katholischen Kirche". Ihr Verfasser Pfarrer Petrovic verheiratete sich später und finanzierte längere Zeit die reformistische Bewegung in Kroatien, die die Gründung einer Nationalkirche anstrebte. Längere Zeit wollte diese Bewegung nicht weiterkommen, bis der Führer der Reformisten, Pfarrer Zagorac, die Taktik der tschechischen Priesterrevolutionäre zum Vorbild nahm und einen Propagandaausschuß zusammensetzte, der durch Broschüren und Vorträge in den Pfarrgemeinden Anhänger für die nationalkirchliche Bewegung gewinnen sollte. Man versprach den Leuten die freie Pfarrerwahl und die kroatische Kultsprache. Ungefähr ein Dutzend Pfarrgemeinden hatte sich den Reformisten angeschlossen. Der Freimaurerpresse Südslawiens war diese Bewegung sehr willkommen. Erst das Eingreifen der Bischöfe hat diese Reformistenbewegung, die besonders in Dalmatien und im Erzbistum Agram Anhänger zählte, äußerlich wenigstens zum Stillstand gebracht.

Mit einer Union der Orthodoxen kann natürlich in Südslawien nicht gerechnet werden. Nicht bloß politische Gründe, sondern auch tiefe religiöse Gegensätze schließen eine solche Möglichkeit gegenwärtig aus. Politisch ist der große Gegensatz der Kroaten und Serben ein Hindernis der religiösen Annäherung. Aber auch religiöserseits fehlen die Voraussetzungen der Union und das sind vor allem grundlegende wissenschaftliche Arbeiten auf dogmengeschichtlichem, liturgischem und kirchenrechtlichem Gebiete, um überhaupt das Verhältnis von Katholizismus und Orthodoxie richtig beurteilen zu können. Die Schwierigkeiten für die Verwirklichung des Uniongedankens religiöserseits liegen gerade auf dem Gebiete des Dogmas, der Kirchenverfassung und des Eherechtes. Nicht um primäre Gegensätze handelt es sich, die Rom von dieser Nationalkirche trennen, sondern vielmehr um Verschiedenheiten, die als das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung dieser Nationalkirche entstanden sind. Was beide Konfessionen trennt, ist der Geist der morgenländischen Kirche. Es ist eine andere Welt, ein anderes religiöses Denken, für dessen Entwicklung die politische Gestaltung des Balkans die größte Bedeutung hatte.

Zwei Mächte stehen sich also hier gegenüber: der byzantinisch-kirchliche Machtgedanke, der enge mit dem Staatswesen und dessen politischen Zielen verbunden ist und der Zentralismus Roms, der weiter ausgreifende Ziele verfolgt, und in seinem tiefsten Wesen international und überpolitisch ist. Die Zukunft des Katholizismus in Südslawien hängt aber auch innig zusammen mit der künftigen Staatsverfassung des neuen Südslawischen Reiches. Wie in der Tschechoslowakei, so sind auch im Süden starke kirchenfeindliche Mächte tätig, um die Stellung des Katholizismus zu erschüttern.

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-Oe.).

I. Der Missionsatlas in der Religionsstunde.

Bei meinen gelegentlichen Exkursen ins Missionsgebiet habe ich in den unteren Klassen des Gymnasiums die Wahrnehmung gemacht, daß viele Schüler unaufgefordert nach den Atlanten griffen, später sogar den Atlas eigens in jede Religionsstunde mitbrachten, um bei Nennung gewisser Orte oder Gebiete sofort nachschlagen zu können. Das Interesse stieg mit jeder neuen Mitteilung über irgend einen Glaubensboten oder ein neues Missionsgebiet und die Schüler sahen bald ein, daß es noch manches gebe, das in der Geographiestunde nicht genommen wurde, und manchem übermütigen Schüler machte es sichtlich Freude, dem Geographielehrer zu zeigen, daß er etwas weiß, was vielleicht dem Lehrer unbekannt ist. So war die gewünschte Konzentration hergestellt und der Atlas galt von nun an auch als Behelf des Religionsunterrichtes. Dieses Interesse veranlaßte mich, die Sache weiter zu verfolgen, um mir aus den verschiedenen Jahrgängen der „Katholischen Missionen“ ein Verzeichnis von Lesestücken zusammenzustellen, das mich instand setzt, zu jedem in der Geographiestunde besprochenen Gebiete etwas Religiöses, bezw. Missionsgeschichtliches hinzuzufügen.

In der Annahme, daß ich dadurch manchem geplagten Kollegen, der nicht Zeit und Gelegenheit hat, alle Missionszeitschriften durchzusuchen, einen kleinen Dienst erweise, habe ich mich entschlossen, einige Themen dieses Verzeichnisses im 1. Teile des Missionsberichtes zu veröffentlichen. Es gibt im Laufe des Schuljahres manche Stunde, in der der strenge Unterricht nicht möglich ist, z. B. vor und nach längeren Ferien, Supplierungsstunden u. s. w., da hat man die schönste Gelegenheit, dem Wunsche der Schüler nach „Privatlektüre“ nachzukommen und dabei aus der Stunde großen Nutzen zu ziehen. Die meisten der Themen eignen sich auch zum Vorlesen bei Kongregationsabenden, und da die „Katholischen Missionen“ verhältnismäßig leicht zu beschaffen sind, so ist der Präses für lange Zeit von der Sorge für eine passende Lektüre enthoben. Die Reihung der Themen muß selbstverständlich dem einzelnen Katecheten, bezw. Präses überlassen bleiben. Ich beginne mit

Südamerika,

und zwar wegen der St.-Petrus-Claver-Sodalität, die in unserer Stadt eine Filiale hat und fast allen Schülern bekannt ist. Petrus-Claver-Biographien und Petrus-Claver-Bildnisse gibt es in Hülle und Fülle, so daß es dem Katecheten nicht schwer fallen wird, den Schülern ein genaues Bild dieses „Apostels der Neger“ vorzulegen. Wem keine genauen Daten zur Verfügung stehen, der findet solche in den „Katholischen Missionen“ Jahrgang 1888, S. 69 ff. Man versäume ja nicht, den Schülern die ergreifenden Abschiedsworte des 1888 heiliggesprochenen Jesuitenlaienbruders Alfons Rodriquez an Petrus Claver beim Scheiden aus dem Kolleg von

Palma auf Majorka anzuführen; sie gelten auch jetzt nach 300 Jahren vollinhaltlich. Für solche, denen der Jahrgang 1888 der „Katholischen Missionen" nicht zur Verfügung steht, setze ich sie hieher: Sie lauten: „Lieber Bruder, ich kann es dir mit Worten nicht ausdrücken, welchen Schmerz meine Seele empfindet, wenn ich bedenke, daß der größte Teil der Erde noch immer den wahren Gott nicht erkennt, weil es an Dienern fehlt, seinen Namen zu verkünden. Wie viel Tränen kostet mich der Anblick so vieler Völker, welche in Finsternis wandeln, weil niemand ihnen die Leuchte bringt, die ihnen den Weg zeigen würde; so viele Seelen, welche verloren gehen, nicht aus Trotz, sondern weil sich niemand die Mühe gibt, sie zu retten! Ach, man sieht so manche nutzlose Arbeiter, wo keine Ernte reift, und wo eine überreiche winkt, fehlt es an ihnen. So viele Diener des Herrn, welche in Amerika Scharen von Seelen den Himmel aufschließen könnten, leben müßig in Europa. Man fürchtet die Mühe, welche ihr Aufsuchen in jenem Lande fordert, bedenkt aber nicht die Gefahr und die Verantwortung, der man sich bloßstellt, weil man sie ohne Hilfe läßt. Man geizt nach den Reichtümern und Schätzen Amerikas und kümmert sich nicht um seine Bewohner. Soll die Liebe den Weg über die Meere nicht finden, den die Habsucht schon seit langer Zeit erschlossen hat? Wenn die Wilden auch noch so tief gefallen sind, so sind sie dennoch Diamanten, ungeschliffene freilich, deren Schönheit aber die Mühe des Schleifens reichlich lohnt. Wohlan denn, heiliger Bruder, Bruder meiner Seele, siehe, welch weites Feld deinem Eifer offen steht! Wenn dir die Ehre des Hauses Gottes am Herzen liegt, so eile hin nach Westindien, um dort viele tausend Seelen zu gewinnen, die sonst verloren gehen! Wenn du Jesum Christum liebst, so eile hin und suche das Blut zu verwerten, welches er auch für jene Nationen vergossen hat, die seinen Preis noch nicht kennen. Arbeite mit ihm, arbeite bis zum Tode für das Heil der Menschen!" Diese Worte aus dem Munde eines mehr als 70jährigen Greises übten auf Petrus einen solchen Eindruck, daß er sein ganzes Leben lang danach handelte. Kartagena im heutigen Kolumbien, der Schauplatz der mehr als vierzigjährigen Liebestätigkeit des Heiligen, wird nun im Gedächtnisse der Schüler unzertrennlich bleiben mit der Heldengestalt des Petrus Claver.

Die Lebensgeschichte des „Apostels der Neger" gibt mir Gelegenheit, die Aufmerksamkeit der Schüler auf eine zweite Heldengestalt hinzulenken, auf den edlen Beschützer der Indianer Bartholomäus de las Casas († 1566). Eine Gegenüberstellung der Grausamkeiten der spanischen und portugiesischen Eroberer und des uneigennützigen Eintretens des Missionärs, der siebenmal den Ozean durchquert, um in der Heimat des Königs Schutz anzurufen gegen die unmenschliche Behandlung der Indianer, wird auf die Jugend einen tiefen Eindruck machen und etwaigen Verunglimpfungen dieses Mannes wegen seines unglückseligen Rates, anstatt der Indianer zu den starken Arbeiten Neger zu verwenden, im vorhinein den Boden entziehen.

Wer über „Neu-Granada", d. h. den Nordwesten Südamerikas, noch Näheres besprechen will, findet manches Beachtenswerte in der Biographie des „Apostels von Neu-Granada", des heiligen Ludwig Bertrand („Katholische Missionen" 1884).

Von den anderen Staaten an der Nordküste wähle ich Französisch-Guyana zur genaueren Besprechung, und zwar deshalb, weil mir da eine Artikelserie zur Verfügung steht, die ich jedem Katecheten zum Vorlesen dringend empfehlen möchte. Sie findet sich im Jahrgang 1899 der „Katholischen Missionen" und trägt die Ueberschrift: Die Opfer der französischen Revolution in Cayenne. Der Inhalt ist eine anschauliche Schilderung der Leiden der durch die Revolutionsmänner nach Guyana verbannten Priester und Anhänger des Königtums und der Kirche. Kinder, die beim Lesen dieser Artikel, namentlich des Artikels über die „trockene Guillotine" gleichgültig bleiben, werden wohl in den unteren Klassen selten zu finden sein. Und wie

leicht lassen sich da Anwendungen auf unsere Zeit machen und die Roheiten mancher Helden der Jetztzeit gegenüber den Priestern und der Kirche gehörig brandmarken!

Brasilien behandle ich in den unteren Klassen nur kurz. Die „Katholischen Missionen" bringen zwar reichlichen Stoff, doch scheint mir das Meiste mehr für die höheren Klassen zu passen. Wer darüber reden will, findet Geeignetes in den Jahrgängen 1890: Manuel da Nobrega, der Begründer der Jesuitenmission in Brasilien; 1898/99: Die kirchlich-religiösen Verhältnisse Brasiliens; 1903: Die deutschen Franziskaner im Staate Sa. Catharina; 1916/17: Eine Mission im amazonischen Urwald u. s. w.

Die Geschichte des alten Paraguay, d. i. des Südostens Amerikas, wird sich im Religionsunterrichte sehr gut verwerten lassen. Brauchbare Abhandlungen bringen die „Katholischen Missionen" in den Jahrgängen: 1892: Die Anfänge der Missionen von Paraguay, und 1894: Die Reduktionen von Paraguay. Zum Vorlesen in der Schule sind die Abhandlungen zu ausführlich; ich wähle daher jene Stellen aus, die vom Eintreten der Missionen für die Freiheit der Indianer handeln. Die Schüler interessiert es sehr, zu hören, daß es ein Jesuit war, der als erster — freiwillig, aus Gerechtigkeitsgefühl — den beim Bau des Noviziathauses in Cordoba beschäftigten Indianern eine angemessene Löhnung zahlen ließ, daß die Jesuiten für ihr Eintreten zugunsten der Indianer von den ausbeuterischen Europäer-Kolonisten so angefeindet wurden, daß man die Verabreichung der nötigen Lebensmittel verweigerte, ihre Kirchen nicht mehr besuchte, sie aus mehreren Orten vertrieb u. s. w. Das kann auch als Einleitung zur Besprechung der Reduktionen führen. Eine kurze Schilderung wird in den unteren Klassen genügen, um den Schülern die Schwierigkeiten, die Opfer und die Verdienste der Missionäre vor Augen zu führen. Je mehr sie von dem Opferleben der Missionäre überzeugt sind, um so mehr wird dann die Lektüre der Abhandlung: Vertreibung der Jesuiten aus Paraguay. Ein denkwürdiges Blatt der Missionsgeschichte („Katholische Missionen" 1899/1900) wirken. Männer, die ihr ganzes Leben in den Dienst der Mitmenschen gestellt, werden ärger als Mörder behandelt. Das Gerechtigkeitsgefühl der Jugend bäumt sich da auf. Will der Katechet den Eindruck noch verstärken, dann lasse er unmittelbar oder bald darauf die Artikelserie: Jakob Müllers Erlebnisse und Leiden in der Mission von Goa und in den Kerkern von Lissabon („Katholische Missionen" 1891) lesen. Die Schüler werden beim Lesen große Augen machen, denn so etwas haben sie im Geschichtsunterrichte noch nicht gehört!

Bei Patagonien empfehle ich die Besprechung der Missionsmethoden der Salesianer. Wer von Don Bosco noch nicht gesprochen hat, kann hier das Lebensbild dieses großen Mannes erörtern („Katholische Missionen" 1888); wer über die Missionen sprechen will, findet Brauchbares im Jahrgang 1912/13 der „Katholischen Missionen".

Bei Besprechung Chiles wird sich die Behandlung der Missionen der bayerischen Kapuziner unter den Araukanern („Katholische Missionen" 1896) empfehlen oder auch zur Abwechslung einmal der kirchliche Stand des Landes oder der Deutschen in Chile („Katholische Missionen" 1883).

Ueber Bolivia finde ich eine sehr nette und anschauliche Beschreibung von Land und Leuten („Katholische Missionen" 1905).

Peru ist die Heimat der heiligen Rosa von Lima, der ersten Südamerikanerin, die der Ehre der Altäre teilhaftig wurde, und das Hauptmissionsgebiet des seeleneifrigen Franz von Solano („Aus allen Zonen", Bändchen 8).

Im Nordosten liegt das Gebiet von Putumayo, das vor ungefähr zehn Jahren zu einer traurigen Berühmtheit geworden ist. Angestellte einer englischen Firma zum Kautschukgewinn haben die Indianer in schmachvollster Sklaverei gehalten und viele Hunderte von ihnen schauerlich hingemordet. Nach amtlichen Berichten der englischen Regierung soll die Zahl der Indianer

infolge dieser Schandtaten innerhalb fünf Jahren von 50.000 auf 8000 gesunken sein. Die katholischen Missionäre der Nachbarsgebiete — ins eigentliche Gebiet der Kautschuksammler wurde kein Missionär zugelassen — waren die ersten, welche ihre Stimmen gegen diese Greueltaten erhoben — aber ihre Nachrichten wurden kaum beachtet, am allerwenigsten von der berufenen peruanischen Regierung. Erst als der englische Generalkonsul Sir Roger Casement öffentlich dagegen auftrat und der Papst in einer eigenen Enzyklika die Grausamkeiten geißelte, da erhob die ganze zivilisierte Welt ihre Stimme dagegen. England wollte gutmachen, was einige seiner Söhne gesündigt, und beschloß, um eine Wiederholung der Grausamkeiten zu verhindern, die Errichtung einer katholischen Franziskanermission — ein deutlicher Beweis, daß man auch heute noch die Missionäre als Vorkämpfer der Freiheit der Verfolgten ansieht. Näheres im Jahrgang 1912/13 der „Katholischen Missionen".

Für Ecuador wird sich wohl am besten die Besprechung des heldenmütigen Präsidenten und politischen Märtyrers Garcia Moreno empfehlen; dieser Mann imponiert den jungen Leuten.

Wenn wir bei Venezuela etwa noch die Schilderung der Hauptstadt und ihrer Umgebung nach den „Katholischen Missionen" 1884 lesen lassen, so haben wir einen Rundgang gemacht, der jedem Leser etwas Interessantes bieten wird und dessen Ergebnisse in späteren Jahren erweitert und vertieft werden können, so daß der Schüler beim Verlassen der Anstalt nicht nur in seiner engeren Heimat sich auskennt, sondern auch für das große Reich Christi einiges Interesse aufbringt.

Im nächsten Hefte folgt, falls die Idee bei den Lesern einigen Anklang findet, ein Rundgang durch Nordamerika. Eine ausführlichere Beschreibung gestattet die jetzige Teuerung nicht.

II. Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. In Kleinasien dauert der Krieg fort, infolgedessen ist an eine geordnete Missionstätigkeit gar nicht zu denken. Einige kurze Nachrichten bringt das Juliheft der Missionen der Augustiner von Mariä Himmelfahrt.

In Jerusalem ist es zu einem Konflikte gekommen zwischen dem Patriarchen Barbassina und dem englischen Generalkommissär wegen des Verbotes der Veröffentlichung der päpstlichen Ansprache vom 13. Juni über die Verwilderung der Sitten in Jerusalem. Der Patriarch protestiert in einem Hirtenschreiben gegen das Vorgehen des Generalkommissärs.

Vorderindien. Wenn die Zeitungsberichte nicht übertrieben sind, steht Indien am Vorabende ernster Ereignisse. Die revolutionäre Bewegung greift immer weiter um sich. Die verwaisten Missionen von Bombay und Poona werden nun doch von spanischen Jesuiten der Philippinen übernommen. Die Philippinen fallen den nordamerikanischen Jesuiten zu.

China. Der Einfluß der deutschen Missionäre ist im Steigen begriffen. Die Franziskaner von Südwest-Hupe und Nord-Schantung, welch letzteres in der Person des P. Adalbert Schmücker einen neuen Vikar erhalten hat, entwickeln sich erfreulich, desgleichen die Sprengel der Steyler; die Steyler haben sogar nach einer Meldung der „Katholischen Missionen", Heft 12, eine bedeutende Erweiterung ihres Wirkungsfeldes erfahren, indem ihnen zwei neue Missionsgebiete — das Vikariat Nord-Kansu mit der Präfektur Süd-Kansu und ein Gebiet in der Provinz Honan — neu übertragen wurden. Auch das Vikariat Süd-Schantung hat eine Vergrößerung erfahren, indem es von den Jesuiten in Südost-Tschili den am rechten Ufer des Hoang-ho liegenden Teil des Vikariates erhielt. Die Mission der Nordtiroler Franzis-

kaner in Süd-Hunan weist einen Zuwachs von zwei Priestern auf und zählt jetzt sechs Patres. Die dazugekommenen Patres waren bisher in Nord-Schantung tätig.

Indien. Bei einem Großfeuer in Hakodate brannten sämtliche Missionsgebäude, Kathedrale, Wohnung, Schwesternhaus, Schule und Apotheke nieder. Der Schaden der Mission ist ein bedeutender.

Die Franziskaner von Sapporo erhielten einen Zuwachs von zwei Patres aus der Thüringischen Provinz.

2. Afrika.

Im einstmaligen **Deutschostafrika** schaut es traurig aus. Wie die „Katholischen Missionen", 12. Heft, melden, sind von den 23 katholischen Missionsstationen, die vom Apostolischen Vikar von Dar-es-salam abhängen, nur mehr 10 in Betrieb. Die anderen wurden verlassen, weil die englische Militärbehörde die Missionäre auswies. Der Apostolische Vikar von Tanga, Monsignore Munsch, und Bischof Vogt von Bagamojo wurden zeitweilig, obwohl beide Elsässer, wie Gefangene gehalten.

P. Felix Dufay von den Weißen Vätern berichtet über einen Katechisten namens Kassian Honalonar zu Tibuli (Dar-es-salam), der sich in ganz außerordentlicher Weise durch seinen Glaubenseifer und Glaubensmut auszeichnet, dem es gelungen ist, während der priesterlosen Zeit Hunderte von Katechumenen zu erziehen, so daß die Mission bei der Wiedereröffnung bereits 2000 Taufwerber zählte. (Missionsblätter von St. Ottilien.)

Die Oblaten des heiligen Franz von Sales im einstigen **Deutschsüdwestafrika** haben die erste Vermehrung ihres Missionspersonales um vier Patres zu verzeichnen. Ueber die Mission selber verlautet nichts Besonderes. Die St.-Benediktus-Missionsschwestern wurden überall freudigst aufgenommen. Die Missionssprengel dieses Gebietes haben eine Umbenennung erfahren. Die Präfektur Unter-Zimbebasien führt jetzt den Namen Zimbebasien; die Präfektur Ober-Zimbebasien heißt von nun an Cubango in Angola.

(Frb. k. M.)

Die Missionen in **Belgisch-Kongo** scheinen sich recht günstig zu entwickeln, wie aus mehreren Berichten des „Echo aus Afrika" zu ersehen ist. Die Prämonstratenser von Uelle haben wegen Mangels an Missionären einen Teil ihres Gebietes den Kreuzherren zur Missionierung überlassen.

Zum Apostolischen Administrator von Togo wurde P. Cessou aus der Lyoner Missionsgesellschaft ernannt.

Bischof Hunsec von Senegambien, der Nachfolger Bischofs Jalabert, klagt über die kleine Anzahl der apostolischen Arbeiter, die nicht hinreicht, um dem vordringenden Islam entsprechend entgegenzutreten.

3. Amerika.

Die Steyler Missionäre entfalten auch in Amerika eine rege Tätigkeit. Die nordamerikanische Provinz hat vor kurzem die erste apostolische Schule für Neger errichtet, um Priesterberufe unter der schwarzen Rasse heranzubilden. Das Unternehmen findet die Zustimmung des Apostolischen Stuhles und vieler Bischöfe.

Auch für Argentinien wurde ein Missionshaus zu Villa Calzada bei Buenos Aires errichtet. Die Zahl von 107 Schülern gleich bei der Eröffnung zeigt, daß ein Bedürfnis nach einer solchen Schule bestand.

(„Steyler Missionsbote.")

4. Australien und Ozeanien.

Die Mission der **Marquesas-Inseln** hat nun auch ein Aussätzigenheim bekommen. Es befindet sich auf der Insel Puamuu und beherbergt dermalen 30 Kranke.

5. Europa.

Holland. In verschiedenen Städten Hollands fanden in den letzten Monaten großangelegte Missionswochen statt, die alle einen glänzenden Verlauf nahmen.

Deutschland. Auch die Katholiken Deutschlands haben wieder Beweise ihrer Missionsbegeisterung gegeben. Besonders erfreulich ist, daß man am 1. Juli l. J. in Aachen ernstlich die Gründung eines „katholisch-deutschen Vereines für missionsärztliche Fürsorge" in die Hand genommen hat. Der Verein wendet sich an die gesamte katholische Aerzteschaft Deutschlands um Förderung seiner Interessen. Die bisherigen Erfolge berechtigen zu guten Hoffnungen.

Oesterreich. Die Missionsbewegung kommt allmählich in ein rascheres Tempo. Die Einführung der unio cleri pro missionibus macht erfreuliche Fortschritte. In Wien ist die Organisation bereits durchgeführt, in Linz und anderen Diözesen sind die Vorarbeiten schon eingeleitet. Recht erfreulich ist, daß sich der Nachwuchs, die Theologen, so intensiv mit der Missionsfrage beschäftigen. Die am 5. und 6. August l. J. in St. Gabriel bei Wien abgehaltene Missionskonferenz des Theologen-Missionsverbandes dürfte wesentlich beitragen, die Missionsbegeisterung noch zu erhöhen. Die zahlreiche Teilnahme von Priestern, die 21 Schreiben, die dem verdienten Verein St. Pöltens aus Oesterreich, Deutschland, Schweiz, Holland und Italien zugekommen sind, und die huldvolle Antwort des Heiligen Vaters mögen den Theologen den Beweis erbringen, daß ihre selbstlose und solide Arbeit anerkannt und geschätzt wird. Daß ihr Streben auch in führenden Missionskreisen Beachtung findet, zeigt die Teilnahme und die begeisternden Worte des hochwürdigen P. Schwager, der trotz Kränklichkeit den weiten Weg von der holländischen Grenze nicht gescheut hat, um den jungen Herzen aus der Fülle seiner Erfahrung das Interessanteste mitzuteilen. Der Theologen-Missionsverband bildet von nun an eine selbständige Gruppe der unio cleri pro missionibus, bleibt aber sonst bei seiner alten, bewährten Arbeitsmethode. Wenn jeder Vorort so rührig arbeitet wie der von St. Pölten mit seinen eifrigen Vorständen, wird der Verband bald eine mitbestimmende Rolle im Missionsleben Oesterreichs beanspruchen können. Dem Verbande unsere besten Segenswünsche für die Zukunft!

Sammelstelle. Bisher ausgewiesen: 51.016 K 41 h. — Neu eingelaufen: Bei der Redaktion: Durch P. Bernard in Lambach, O.-Ö., für die katholischen Missionen 1000 K.

Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 52.016 K 41 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Schriftleitung.

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von Pet. Al. Steinen S. J., Valkenburg (L.), Ignatius-Kolleg (Holland).

1. **Stoßgebete zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit.** 1. „O heiligste Dreifaltigkeit, die du durch deine Gnade in meiner Seele wohnest, ich bete dich an." 2. „O heiligste Dreifaltigkeit, die du durch deine Gnade in meiner Seele wohnest, mach', daß ich dich mehr und mehr liebe." 3. „O heiligste Dreifaltigkeit, die du durch deine Gnade in meiner Seele wohnest, heilige mich." 4. „Gott Vater, bleibe stets in mir, wie du stets in Jesus bleibst." 5. „Bleibe bei mir, Herr, sei meine wahre Freude."

6. „O Heiliger Geist, süßer Gast meiner Seele, bleibe bei mir und mache, daß ich immer bei dir bleibe." 7. „O Maria, mach', daß ich lebe in Gott, mit Gott und durch Gott." — 300 Tage für jedes dieser Stoßgebetchen, jedesmal (S. Poenit. 26. April 1921).

2. **Zu Ehren des Heilandes.** a) „Eucharistisches Herz Jesu, vermehre in uns Glaube, Hoffnung und Liebe." 300 Tage, jedesmal (Benedikt XV. 5. April 1917, 17. April 1917). — b) „Heiliges Herz Jesu, dir schenke ich mich ganz durch Maria." 1. 300 Tage, einmal im Tage; 2. Vollkommener Ablaß, wenn man dieses Gebetchen gewöhnlich betet, jeden Monat, gewöhnliche Bedingungen (S. Poenit. 19. Juni 1920). — c) „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." 300 Tage, jedesmal, vor dem Allerheiligsten gebetet, auch wenn dieses im Tabernakel eingeschlossen ist (S. Poenit. 15. Jänner 1920).

3. **Zu Ehren des heiligen Josef.** a) Die ersten Mittwoche der Monate. Wer an dem ersten Mittwoch eines jeden Monates einige Andachtsübungen zu Ehren des heiligen Josef verrichtet, gewinnt einen vollkommenen Ablaß. Bedingungen: Beichte, Kommunion, Besuch einer Kirche oder eines öffentlichen Oratoriums und Gebet nach der Meinung des Papstes (Benedikt XV. 1. April 1921).

b) In das Gebetchen „Zur Sühne gegen Gotteslästerungen", „Gott sei gepriesen" u. s. w. (vgl. Beringer 15, B. I, n. 535), soll nach der Anrufung „Gepriesen sei der Name der Jungfrau" u. s. w. eingeschoben werden: „Gepriesen sei der heilige Josef, ihr reinster Gemahl" (S. Cong. Rit. Benedikt XV. 23. Februar 1921; A. A. S. XIII, 158).

c) Frommer Verein vom Hinscheiden des heiligen Josef zur Hilfe der Sterbenden. Für ganz Deutschland ist ein Zentralverein dieser frommen Vereinigung errichtet worden in Köln, an Sankt Maria in der Kupfergasse, Langgasse 5. Es können sich hier nicht bloß alle Gläubigen, sondern auch alle Priester einschreiben und den vorgeschriebenen Tag für die zu lesende heilige Messe bestimmen lassen (gegen Einsendung einer Mark zur Bestreitung der Unkosten).

4. **Toties-quoties-Portiunkula-Ablaß.** Durch Breve vom 26. April 1921 wurde durch unseren Heiligen Vater Benedikt XV. dieser Ablaß auf alle Tage des Jahres ausgedehnt, doch nur für die Portiunkula-Kapelle selbst von Assisi und nicht für irgend eine andere Kirche (A. A. S. XIII, 298 sqq.).

5. **Aus dem Vereinsleben.** a) Verein der Glaubensverbreitung. Bis jetzt hatte dieser Weltverein nur zwei Zentralräte in Lyon und Paris. Am 1. März 1921 wurde für Italien ein eigener geschaffen und der ganze italienische Verein unmittelbar unter die Propaganda gestellt (A. A. S. XIII, 202 sq.).

b) Unio Cleri pro missionibus. Sie erhielt das neue Privileg, daß ihre Priestermitglieder von der Einschreibung der in die Skapulierbruderschaften Aufgenommenen dispensiert sind (4. März 1920 von Sr. Heiligkeit Benedikt XV. verliehen).

c) Unio Apostolica Sacerdotum. Durch Breve vom 17. April 1921 spendete der Heilige Vater Benedikt XV. diesem ausgezeichneten Priestervereine sein allerhöchstes Lob. Jene Unio, die in der Kapelle des heiligen Dionysius in der Herz-Jesu-Basilika auf Montmartre errichtet ist, wurde zur Primaria erhoben. Alle Fehler, die bis dahin bei der Errichtung, Aggregation und Aufnahme begangen worden sind, werden hiemit saniert. Neu wurden folgende Gnaden verliehen:

I. Ablässe: 1. Vollkommene: am Tage des Eintrittes, der Ablegung der Promissio stabilitatis; bei der jährlichen Versammlung, sei sie eine General-, National- oder Diözesanversammlung, wenn die Mitglieder bei ihr die Weihe an das göttliche Herz Jesu und an die Mutter Gottes mit den bekannten Formeln erneuern; am Titularfeste, dem Feste des heiligsten Herzens Jesu; am Tage der monatlichen Recollectio für die Mitglieder und alle Priester, die an ihr teilnehmen. Bedingungen die vier gewöhnlichen. — 2. Unvollkommene: 7 Jahre und 7 Quadragenen für die Doppelweihe bei den monatlichen Zusammenkünften; 300 Tage, jedesmal, für die Weihe an die Mutter Gottes. Alle Ablässe sind zuwendbar.

II. Privilegien: Das Altarprivileg viermal in der Woche. Zuwendung des Toties-quoties-Sterbeablasses durch Segnung von Kruzifixen. Segnung von Rosenkränzen mit den Dominikaner- und Kreuzherrenablässen. Segnung und Auflegung des fünffachen Skapulieres mit der einen kurzen Formel, vorausgesetzt, daß man die Erlaubnis zur Segnung und Auflegung der einzelnen Skapuliere bereits besitzt. Geschieht die Aufnahme zur Zeit eines großen Volkskonkurses bei Gelegenheit von Wallfahrten oder Missionen, so kann dieselbe „conglobatim" geschehen, d. h. nach der Segnung der Skapuliere, die die Gläubigen bei sich behalten, sollen diese sich selbst dieselben auflegen und der aufnehmende Priester spricht dann die Aufnahmeformel. In diesem letzteren Falle ist von der Einschreibung ins Bruderschaftsbuch Dispens erteilt worden (A. A. S. XIII, 302 sqq.).

d) Einschreibung der Namen in das Vereinsalbum. Bei den zuständigen Behörden in Rom steht es zweifelsohne fest, 1. daß jeder kirchliche Verein, der durch ein Errichtungsdekret von der kirchlichen Behörde errichtet worden ist, durch dieses Dekret vor der Kirche die Rechte einer moralischen Persönlichkeit erlangt hat; 2. daß somit die Namen aller, die in einen errichteten Verein aufgenommen worden sind, wenn die Aufnahme gültig sein soll, eingeschrieben werden müssen; es sei denn, daß derjenige, der aufnimmt, von dem Einschreiben rechtmäßig dispensiert ist, wie es z. B. die Priestermitglieder der Unio Cleri für die Skapulierbruderschaften sind. — Dies sei bemerkt, um der Einführung einer verhängnisvollen Praxis vorzubeugen, die vielleicht durch die Ausführungen im 3. Heft dieser Zeitschrift, S. 410 ff., herbeigeführt werden könnte.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Normen für die Approbation neuer Ordensgenossenschaften.) Mit Dekret vom 6. März 1921 hat der Heilige Vater die Normen bestätigt, nach welchen die S. C. de Religiosis bei der Approbation neuer Ordensgenossenschaften vorgeht. Es handelt sich um eine Neubearbeitung des ersten Teiles der im Jahre 1901 veröffentlichten „Normae" im selben Gegenstande auf der Grundlage des neuen Rechtsbuches der Kirche ohne wesentliche Aenderungen. Die Herausgabe von Uebersetzungen des lateinischen Textes ist nur mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles gestattet. (A. A. S. XIII, 312 ss.)

(Neue katholische Universitäten.) An der Universität Warschau wurde eine katholische Fakultät der kirchlichen Wissenschaften mit dem Rechte, das Doktorat der Theologie, des kanonischen Rechtes und der Philosophie zu verleihen, mit Dekret der Seminar- und Hochschulkongregation vom 4. April 1920; in Lublin eine katholische Universität mit zwei Fakultäten für Theologie und kanonisches Recht mit Dekret derselben Kongregation vom 25. Juli 1920; und in Mailand eine katholische Universität unter dem Titel vom heiligsten Herzen Jesu mit vorläufig zwei Fakultäten, einer philosophischen und einer juridischen, mit Dekret dieser Kongregation vom 25. Dezember 1920 kanonisch errichtet. (A. A. S. XIII, 319 ss.)

(Normen für die Besetzung vakanter Bistümer in Mexiko und der Diözesen des lateinischen Ritus in Polen.) Analog den Bestimmungen, welche für die Besetzung vakanter Bistümer in Nordamerika, Kanada, Schottland und Brasilien erlassen wurden (vgl. diese Zeitschrift 1917, S. 196, 611; 1921, S. 305, 474), hat die Konsistorialkongregation nun auch ein Vorschlagsrecht der Bischöfe in der Republik Mexiko und der Bistümer des lateinischen Ritus in Polen für vakante Bischofstühle dieser Länder normiert. (A. A. S. XIII, 379 ss.; 430 ss.)

(Weihe der exempten Benediktineräbte.) Da die Aebte des Benediktinerordens der Exemption von der bischöflichen Jurisdiktion teilhaft sind, kann ihre Weihe nur mit Ermächtigung des Apostolischen Stuhles vorgenommen werden. Die Einholung des Apostolischen Mandates in jedem einzelnen Falle führte naturgemäß zu Verzögerungen der Abtweihe. Ueber Bitte des Abbas Primas des Benediktinerordens hat nun der Heilige Vater ein- für allemal ein allgemeines Apostolisches Indult gewährt, auf Grund dessen die Weihe eines kanonisch erwählten Benediktinerabtes vom Diözesanbischof, in dessen Gebiet das betreffende Kloster liegt, und wenn dieser Bischofsstuhl vakant ist oder der Diözesanbischof verhindert ist oder seine Zustimmung gibt (was aus einem schriftlichen Dokument feststehen muß), von jedem mit dem Heiligen Stuhle in Kirchengemeinschaft stehenden Bischofe vorgenommen werden darf. (A. A. S. XIII, 416 s.)

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

I. **(Verpflichtung sich an das Diözesandirektorium zu halten?)** Adalbert, ein Ordensmann, soll die Stelle eines Messelesers bei Missionsschwestern versehen, denen der Bischof eine Kirche der Diözese für ihren Gottesdienst anvertraut hat. Da diese Missionsschwestern einem Mönchsorden affiliiert sind, beten sie, obwohl sie für gewöhnlich das Officium parvum B. M. V. rezitieren, jeden Tag die Vesper, an Festtagen sogar das ganze Offizium nach dem Direktorium dieses Ordens. Adalbert kommt in die Sakristei, um seine erste heilige Messe in seinem neuen Wirkungskreise zu lesen. Aber gleich bei der Vorbereitung findet er eine Schwierigkeit, und stellen sich Zweifel ein; denn es liegen zwei Direktorien auf: das der Diözese und das des Ordens, dem die Schwestern affiliiert sind. Nun weiß er nicht, nach welchem Direktorium er die heilige Messe lesen soll.

Das Diözesandirektorium, glaubt Adalbert, verpflichtet ihn nicht, denn wenn auch die Kirche keine Regularkirche im eigentlichen Sinne ist, so ist sie doch Ordensschwestern zur Benützung übergeben. Aber auch das von den Schwestern aufgelegte Direktorium des Ordens, so meint Adalbert, kann ihn nicht verpflichten: weil die Kirche den Schwestern nicht gehört, dieselben nicht das ganze Offizium täglich gemeinschaftlich beten, zu dem von ihnen zu betenden Offizium nicht durch das Kirchengesetz, sondern nur durch ihre Konstitutionen verpflichtet sind, somit auch kein eigenes Direktorium haben, sondern sich des Direktoriums eines Klosters bedienen, dem sie affiliiert sind.

Weil Adalbert als einziger ständiger Messeleser in der Kirche der Rector Ecclesiae ist, so glaubt er als solcher auch die Rechte auf die Kirche zu haben; und weil er als Ordensmann das Brevier nach dem Direktorium seines Ordens betet, so glaubt er auch die heilige Messe nach demselben Direktorium lesen zu dürfen. Um aber allen Zweifeln ein Ende zu machen, entschließt sich Adalbert, der sehr gewissenhaft ist, den Bischof zu bitten, ihm die Erlaubnis zu geben, die heilige Messe nach dem eigenen Direktorium zu lesen.

1. Hat Adalbert seine Zweifel richtig gelöst?

2. Kann ihm der Bischof die erbetene Erlaubnis geben?

1. Nach dem Decretum Urbis et Orbis vom 9. Dezember 1895, Nr. 3862, ist jeder Priester, der in einer fremden Kirche zelebriert, verpflichtet, sich nach dem Direktorium der Kirche zu richten, wenn nicht nach dem Direktorium der Kirche eine Missa privata votiva oder eine Missa de Requiem erlaubt ist, in welchem Falle der Priester sich nach dem Direktorium der Kirche oder nach seinem eigenen richten darf.

Da, wie eingangs gesagt ist, der Bischof den Missionsschwestern die Kirche für die Abhaltung des Gottesdienstes anvertraut hat, so sind diese Schwestern, vorausgesetzt, daß sie das Ordensdirektorium, dessen

sie sich für das Abbeten des Offiziums bedienen, als ihr proprium zu betrachten berechtigt sind, auch berechtigt, es in der Sakristei für die heiligen Messen aufzulegen, und sind dann alle Priester, welche in der Kirche zelebrieren, verpflichtet, sich darnach zu richten (vgl. S. R. C. 27. Jänner 1905, Nr. 4150, Ratisbonen; 22. April 1910, Nr. 4319, Secov).

Es könnte in Zweifel gezogen werden, ob die Missionsschwestern berechtigt sind, das Ordensdirektorium des Klosters, dem sie affiliiert sind, als ihr proprium anzusehen. Nach einer Entscheidung der S. R. C. vom 28. Februar 1914 (A. A. S. vol. VI, p. 118) müssen die regulären Orden sowie jene Kongregationen und Institute beiderlei Geschlechtes, die vom Apostolischen Stuhle approbiert sind und unter der Leitung eines Generalpräses stehen, ein eigenes Kalendarium (Direktorium) haben, wenn sie ad recitationem divini Officii verpflichtet sind. Andere Kongregationen und Institute haben das Diözesandirektorium zu benützen unter Anfügung der ihnen gestatteten Offizien.

Die Missionsschwestern, die einem Mönchsorden affiliiert sind, stehen unter der Leitung des Generalpräses des Ordens; sie sind durch ihre Konstitutionen verpflichtet, täglich die Vesper und an Festtagen das ganze Offizium nach dem Direktorium des Ordens zu beten. Also müssen sie ihr eigenes Ordensdirektorium in der Sakristei auflegen.

Sollte die vorzitierte Entscheidung der S. R. C. hier nicht zutreffen, weil die Missionsschwestern noch nicht von Rom approbiert sind und nicht das ganze kanonische Offizium täglich gemeinsam beten, so könnte doch geltend gemacht werden, daß diese Missionsschwestern bereits eine nach can. 26 des Codex jur. can. gerechtfertigte, von ihrem Mutterkloster überkommene Gewohnheit besitzen, die nach can. 28 in vierzig Jahren Gesetzeskraft erlangen kann, und somit berechtigt sind, die eingeführte Gewohnheit aufrecht zu erhalten. Sie scheinen daher berechtigt, das Direktorium, nach welchem sie das Ordensbrevier beten, auch für die Zelebration der Messe aufzulegen. Ein Urteil darüber zu fällen, steht jedenfalls nicht dem Rector Ecclesiae zu.

Wenn aber die Missionsschwestern nicht berechtigt sein sollten, das Ordensdirektorium als ihr proprium aufzulegen, so müßte das Diözesandirektorium als das allein maßgebende aufgelegt werden nach der oben zitierten Entscheidung der S. R. C. vom 28. Februar 1914 (vgl. 17. Juli 1896, Nr. 3927, 1. et 2. Parisien seu Congr. Fratr. S. Vincentii a Paulo.

Wenn Adalbert glaubt, daß er als Messeleser sich als Rector Ecclesiae betrachten und als solcher sein eigenes Ordensdirektorium in der Kirche auflegen könnte, so ist er im Irrtum. Denn nicht ein einzelner Ordensmann, dem als Privatperson die Administration einer Kirche anvertraut ist, sondern nur eine Genossenschaft, die ihn als ihren Vertreter mit der Administration betraut hat, kann das eigene Direktorium in der Kirche auflegen (S. R. C. 15. Dezember 1899, Nr. 4051, 1, 2 et 3. Urbis, 7. April 1876, Nr. 3397, 1, 2 et 3. Missionar. Oblatorum Immac. Concept. B. M. V.).

2. Eine Erlaubnis, die heilige Messe in einer Kirche, einem öffentlichen oder halböffentlichen Oratorium nach dem eigenen Direktorium zu lesen, kann auch der Bischof dem Adalbert nicht geben. Ein Bischof kann, wie die S. R. C. (11. Juni 1605, Nr. 179, 1. Visen.) erklärt hat, nicht Judex sein „ad declaranda dubia super sacris ritibus et caeremoniis exorta“, er kann daher umsoweniger von einem einer Erklärung gar nicht bedürftigen Decretum Urbis et Orbis für einen einzelnen Priester eine Ausnahme gestatten. Er ist vielmehr selbst verpflichtet, in einer Säkularpfarrkirche, die er selbst einer Ordensgenossenschaft für die Abhaltung des Wallfahrtsgottesdienstes anvertraut hat, obwohl in derselben auch der Pfarrgottesdienst abgehalten wird, die heilige Messe gleichwie auch der Pfarrer und dessen Vikare nach dem Direktorium der Ordensgenossenschaft zu lesen, wenn er in dieser Kirche zelebriert (S. R. C. 27. Jänner 1905, Nr. 4150, Ratisbonen).

Wenn Adalbert bei den Missionsschwestern in der Sakristei neben dem Ordensdirektorium auch noch das Diözesandirektorium aufgelegt gefunden hat, so ist dieses dahin zu erklären, daß man in Klöstern das Diözesandirektorium zur Bequemlichkeit für Weltpriester, welche in der Ordenskirche zelebrieren wollen, bereit hält, damit dieselben, wenn sie etwa an einem Tage, an welchem sie nicht verpflichtet sind, sich nach dem Ordensdirektorium zu richten, in der Sakristei nachsehen können, welche Messe im Diözesandirektorium angemerkt ist.

Seckau. P. Petrus Döink O. S. B.

II. **(Von den Beichtvätern und den Beichten der Klosterfrauen.)** Nachdem Meinungsverschiedenheiten an den Tag getreten sind hinsichtlich der Auslegung von can. 520, 521, 522, 876, die sich auf die Beichtväter und Beichten der Ordensfrauen beziehen, sowie der Antwort, welche über diesen Gegenstand von der päpstlichen Kommission am 24. November 1920 veröffentlicht wurde, dürfte es vielleicht nicht ganz ohne Interesse sein, den Inhalt von zwei Schreiben des Kardinals Gasparri an das Ordinariat von Luxemburg zu erfahren, die Bezug haben auf diese aktuelle Frage.

An erster Stelle handelt es sich um die kleineren Niederlassungen von Klosterfrauen, die weniger als sechs Schwestern zählen; und es fragt sich, ob auch ihnen eigens Beichtväter bestellt werden müßten, oder ob dieselben etwa nicht wie die übrigen Gläubigen sich selber die Beichtgelegenheit suchen könnten? Bekanntlich hat sich Prälat Dr Leitner für das erstere eingesetzt, und zwar auf Grund des neuen Kirchenrechtes, das einen Unterschied nicht kennt; ferner betonte er auch noch, daß das entgegenstehende Sonderrecht für die Diözese Linz, vom 3. Juli 1916 (in dieser Zeitschrift 1916, S. 898), durch den Kodex aufgehoben sei. Die Berechtigung dieser Schlußbemerkung ist nicht ganz einzusehen, weil can. 4 doch einen ausdrücklichen Widerruf in einem solchen Fall verlangen würde.

An zweiter Stelle kommt die Gültigkeit der Beicht in Betracht, die einem Priester abgelegt wird im Kloster selbst zum Zweck der Be-

ruhigung des Gewissens. Dieser Priester braucht nur die gewöhnliche Vollmacht zu besitzen zum Beichthören der Frauen; der Ort jedoch, wo diese Beicht geschehen soll, ist entweder die Kirche, oder die öffentliche und halböffentliche Kapelle, oder auch noch jener Raum, der rechtmäßig zum Beichthören der Frauen bezeichnet worden ist. Geschieht nun die Beicht dennoch anderswo auf Begehren der Klosterfrau selbst, so hält Creusen (Vermeersch-Creusen, Summa, 2 ed. n. 190) dieselbe nicht für ungültig. Diese Meinung bezeichnet er als „solide probabilis“ und verteidigt sie im Gegensatz zu einem längeren Artikel des P. Oietti und ungeachtet der Antwort vom 24. November 1920 (cf Nouv. Revue Theol. 1920, I, II; Religieux et Religieuses, 2 ed. p. 38). Wenn nun P. J. Creusen (Summa, l. c.) sich dabei auf das erwähnte Schreiben vom 3. Juli 1916 an den Bischof von Linz beruft und darin für seine eigene Auslegung eine Stütze finden möchte, so ließe sich einwenden, daß dem Bischof eben die Vollmacht verliehen wurde, einen passenden Ort zu bezeichnen, an welchem zum Zweck der Beichtablegung ein Beichtstuhl sich vorfinden muß (sed semper in confessionali, crate interposita).

Hier folgen nun die Bestimmungen für die Diözese Luxemburg, welche sich aus den zwei Schreiben des Kardinals Gasparri ergeben, und die vom bischöflichen Ordinariate im offiziellen kirchlichen Anzeiger zur Kenntnis gebracht werden unter dem Datum des 18. Mai 1921 (51. Jahrg., 5, n. 16, S. 26): „Wir bringen hiemit zwei Entscheidungen zur Kenntnis, welche Seine Eminenz der hochw. Herr Kardinal-Staatssekretär Gasparri als Vorsitzender der päpstlichen Kommission zur authentischen Interpretation des Codex jur. can. auf zwei Anfragen bezüglich des Beichthörens weiblicher Religiosen mittels Schreibens vom 16. Jänner d. J. getroffen hat.

Aus der ersten Entscheidung ergibt sich, daß die Verpflichtung zur Ernennung eines ordentlichen und außerordentlichen Beichtvaters für jede einzelne Niederlassung weiblicher Religiosen besteht, auch wenn dieselbe weniger als sechs Mitglieder zählt. Demgemäß veranlassen wir hiedurch die hochw. Herren Pfarrer solcher Gemeinden, in denen eine weniger als sechs Mitglieder zählende Niederlassung weiblicher Religiosen besteht, die zurzeit des ordentlichen und außerordentlichen Beichtvaters entbehrt, wegen der Ernennung solcher Beichtväter alsbald bei uns schriftlich vorstellig zu werden.

Die zweite Entscheidung verweist auf die seitens der Interpretationskommission unterm 24. November 1920 erteilte Antwort, inhalts deren die von einer Religiosen gemäß can. 522 zur Beruhigung ihres Gewissens bei einem vom Ortsordinarius für weibliche Personen approbierten Beichtvater abgelegte Beichte nur dann gültig ist, wenn sie in einer Kirche oder öffentlichen oder halböffentlichen Kapelle — aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato — abgelegt wird. Luxemburg, den 18. Mai 1921. Das Bischöfl. Ordinariat.“

Vom nämlichen Standpunkt interessant und wichtig ist auch eine Anmerkung von P. Vermeersch S. J. (Periodica de re Canon. et mor. 10,

p. 15 inter Diss.) bezüglich der Antwort vom 24. November 1920: „Forma tamen sua exteriore, responsio locum esse sinit dubio utrum de condicione valoris an purae liceitatis agatur. Et quamvis persuasum habeamus agi de condicione valoris, quia jurisdictio specialis ... non est secundum se condicio solius liceitatis, fatemur tamen non mirari quod non unus scriptor diversam conclusionem propugnet.“

Echternach. P. J. B. Raus C. Ss. R.

Einladung zum Bezug

des 75. Jahrganges der Quartalschrift 1922.

Mit dem innigsten und aufrichtigsten Danke an alle P. T. **Mitarbeiter** und **Bezieher** der Quartalschrift im In- und Auslande schließen wir den gegenwärtigen Jahrgang. Der Hilfe und dem Entgegenkommen der P. T. Abonnenten im Auslande, vor allem in Deutschland, in der Schweiz, in Luxemburg und Amerika danken wir es, daß wir die Zeitschrift trotz der trostlosen wirtschaftlichen Lage Deutschösterreichs auf der alten Höhe halten konnten. Es soll nicht verschwiegen werden, daß eine große Anzahl reichsdeutscher Abonnenten aus freien Stücken den Bezugspreis nicht selten bedeutend zugunsten der deutschösterreichischen Abnehmer überzahlte. Für diese edelmütigen Spenden sei auch an dieser Stelle der wärmste Dank ausgesprochen. Besonderer Dank gebührt auch unserem hochwürdigen Vertreter in Amerika, welcher die vielen Arbeiten, die mit der Vertretung unserer Zeitschrift verbunden waren, großmütig ohne jedes Entgelt leistete. Ein herzliches „Vergelt's Gott!“ dafür.

Seit der letzten Festsetzung des Bezugspreises sind eine Reihe von Teuerungswellen über Oesterreich hinweggegangen. Die Preise der Bücher, Zeitschriften und Zeitungen haben eine riesige Steigerung erfahren. Die fast ins Aschgraue gehende Verteuerung aller für die Herstellung der Quartalschrift benötigten Artikel, die kolossal gestiegenen Arbeitslöhne und der veränderte Stand der Valuten machen eine teilweise Neuregelung des Bezugspreises notwendig.

Für das Jahr 1922 kostet also die Quartalschrift für Abonnenten in **Deutschösterreich** 100 dö. K, in **Ungarn** 100 ungar. K, in **Jugoslawien** 80 jugoslaw. K, in der **Tschechoslowakei** 20 tschech. K, in **Polen** 200 poln. Mk., in **Deutschland** 20 Mk., in der **Schweiz, Luxemburg, Elsaß-Lothringen** 10 Fr., in **Südtirol** und **Italien** 10 Lire, in **Holland** 4 Gulden, in **Amerika** 2 Dollar.

Der Bezugspreis ist unbedingt in der Währung jenes Landes zu entrichten, in dem sich der Besteller befindet; die Einzahlung erfolgt am besten im Wege der von der Quartalschrift eröffneten Kontos bei den Postscheck-Aemtern, deren Verzeichnis sich auf der letzten Umschlagseite befindet.

Es ist wohl nicht nötig zu betonen, daß die 100 dö. K, welche von den Abonnenten in Deutschösterreich angefordert werden, nicht die wirklichen Herstellungskosten eines Exemplares der Zeitschrift ausmachen. Wer einigermaßen in die heutigen Satz-, Druck- und Papierkosten eingeweiht ist, weiß, daß der angeführte Betrag nicht einmal die Hälfte der tatsächlichen Kosten darstellt. Dasselbe gilt noch mehr von dem Bezugspreis in polnischen Mark. Im verflossenen Jahre konnten wir mit 30 poln. Mk. kaum die Versendungskosten bestreiten. Zur Deckung des Abganges verwenden wir auch im kommenden Jahre wieder den jeweiligen Kursgewinn, der durch die Einzahlungen in ausländischer Valuta erzielt wird, ein Vorgehen, das wir umsomehr beibehalten, weil es im In- und Auslande vielfach begeisterte Zustimmung gefunden hat.

Da die Verwaltung der Quartalschrift alles getan hat, was in ihren Kräften war, um allen Priestern den Bezug der Zeitschrift zu ermöglichen, bittet sie die bisherigen P. T. Abonnenten, auch in Zukunft der Zeitschrift treu zu bleiben und ihr neue Freunde zu werben.

Die Administration der Theol.-prakt. Quartalschrift.

